LE CATHOLICISME
ET LA SOCIÉTÉ

COLLECTION DES DOCTRINES POLITIQUES
publiée sous la direction de A. MATER
II

LE

CATHOLICISME
ET LA SOCIÉTÉ

PAR

M. LEGENDRE
Agrégé d'Histoire

J. CHEVALIER
Agrégé de Philosophie

AVEC UNE PRÉFACE SUR

L'Eglise et l'Etat à travers l'Histoire

PAR

L. LABERTHONNIÈRE

PARIS (5e)
V. GIARD & E. BRIÈRE
LIBRAIRES-ÉDITEURS
16, RUE SOUFFLOT ET 12, RUE TOULLIER

1907

PRÉFACE

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT A TRAVERS L'HISTOIRE

Les théologiens ont souvent cherché dans l'Évangile la parole spéciale par laquelle le Christ aurait institué l'Église; et ils ont fait dépendre cette institution du sens attribué à tel ou tel passage. Mais, quel que soit le sens des passages en question, il faut dire, nous semble-t-il, que ce n'est point seulement par une parole en particulier ni à un moment plutôt qu'à un autre que le Christ a institué l'Église. C'est par toutes ses paroles et par toute sa vie, c'est par sa mort et par sa résurrection, par tout ce qu'il a été et qu'il a manifesté qu'il était : en d'autres termes par tout ce qui a fait naître chez ses disciples la foi en lui et, par la foi en lui, la foi en Dieu le Père et à la vie éternelle. Avec cette foi ses disciples se trouvèrent unis, ils formèrent une « communion », ils eurent une « âme commune », ils furent l'Église. Et quelles que soient les circonstances dans lesquelles s'y est ajouté

le reste, je veux dire l'organisation extérieure à quelque degré qu'elle ait d'abord existé, le reste n'en a toujours été que la suite, comme l'épanouissement et la mise en œuvre, comme le moyen pour la foi de s'entretenir, de s'accroître, de se propager. Sans la foi comme principe vital, le reste n'eût été qu'un mécanisme vide et stérile au lieu d'être un organisme plein et fécond. Née de la foi pour produire la foi, c'est-à-dire du mouvement intérieur des âmes se détachant des choses du monde et adhérant par Jésus-Christ aux réalités éternelles, pour susciter indéfiniment chez d'autres âmes le même mouvement, l'Église se présente donc comme étant essentiellement une *société spirituelle*. Elle tire d'en haut son origine, *non est de hoc mundo*, pour retourner en haut entraînant avec elle l'humanité.

Mais spirituelle par son origine et par sa fin et devant être, par conséquent, spirituelle par ses moyens, c'est en ce monde néanmoins que l'Église vit et exerce son action. Elle a donc une existence visible, un corps, comme on dit. Et bien que ce corps n'ait de raison d'être que comme instrument de l'esprit qui le constitue, bien qu'il doive se comporter comme un corps spiritualisé (1), inévitablement par lui l'Église se rencontre avec les puissances de la terre. De là une série d'écueils, surgissant tout le long de son histoire, qui ont

(1) « Que ceux qui usent de ce monde soient comme n'en usant pas » I, Cor., VII, 31.

été pour sa spiritualité une épreuve incessamment renouvelée qu'elle a dû vaincre et surmonter. Et il en sera ainsi jusqu'au bout, puisqu'en ce monde elle ne peut être que militante.

C'est ce qu'il faudrait ne pas oublier. Et c'est malheureusement ce qu'on oublie trop souvent quand on parle de son indéfectibilité. On en parle à chaque instant, en effet, comme si elle n'était simplement que la régularité divinement assurée d'un mécanisme monté une fois pour toutes et dans lequel les hommes ne seraient que des rouages, sans responsabilité de ce qu'ils disent et de ce qu'ils font. Et par là on se trouve dans la nécessité, quand on entreprend de raconter l'histoire de l'Eglise, de justifier, de diviniser, matériellement et intégralement, tout ce qui s'est dit et tout ce qui s'est fait en son nom, sous peine de ne plus voir en elle rien de la présence et de l'action de Dieu. Dans quelles incohérences, dans quelles puérilités, quand ce n'a pas été dans quelque chose de pire, on est ainsi tombé, ce n'est pas le lieu de nous y arrêter. Mais il suffit de le rappeler pour faire sentir jusqu'à quel point cette position qu'on a voulu prendre est intenable.

L'indéfectibilité de l'Église est vivante au contraire. Elle laisse toujours à chacun, quel qu'il soit, la responsabilité de ses pensées et de ses actes. Par elle sans doute, Dieu est toujours là. A travers les relativités propres à chaque époque, à chaque milieu, à chaque individu, pouvons nous dire, tout esprit animé par la bonne vo-

lonté peut s'éclairer à sa lumière et s'alimenter à sa bonté. Jamais il ne manque à ceux qui le cherchent. Seulement au lieu de s'imposer il se fait vouloir, au lieu de prendre il se donne. Tout ici se fait par acceptation. L'Église, indépendamment de ce que sont individuellement les hommes d'Église, continue la présence de Jésus-Christ dans le monde et, par sa présence, sa manifestation et son action. Par elle l'Évangile se promulgue à chaque génération, et la sève chrétienne circule où chacun peut puiser. Mais les ténèbres qu'elle doit vaincre et les misères qu'elle doit guérir sont les ténèbres et les misères de tous, de ceux d'en haut comme de ceux d'en bas, de ceux qui enseignent et qui commandent comme de ceux qui sont enseignés et qui obéissent.

Voilà pourquoi quand on l'envisage dans l'histoire, si elle apparaît comme une institution dont il est possible de déterminer l'origine et comme une organisation stable dans ses caractères essentiels, ce n'en est là qu'un des aspects. Par un autre côté elle apparaît aussi comme un idéal qui travaille l'humanité en sollicitant incessamment son concours, un idéal qui se fait jour à travers des résistances de toutes sortes, qui passe par des alternatives d'éclipse et de rayonnement, et comme de mort et de résurrection, qui se laisse amoindrir et presque dénaturer par les passions et les préjugés avec lesquels on l'accommode, mais qui par là, en s'introduisant dans cela même qui le nie, arrive à s'en servir pour s'affirmer et se dégager.

C'est ainsi qu'au début, par exemple, l'Église semble s'accommoder de l'esclavage antique. Et combien ne lui a-t-on pas reproché de n'avoir pas commencé par le condamner formellement! Mais elle a fait mieux. Au lieu de sommer les maîtres de libérer leurs esclaves et de pousser les esclaves à se libérer révolutionnairement de leurs maîtres, elle les a amenés progressivement, les uns à se libérer de leur âme de maîtres et les autres de leur âme d'esclaves. C'est ainsi encore que dans la suite elle semble s'accommoder de l'absolutisme des rois. Mais, dans le droit primordial dont cet absolutisme se réclamait, elle s'est mise à découvrir tant de devoirs qu'elle l'a, en quelque sorte, fait succomber sous leurs poids; et une notion de l'autorité s'est élaborée par laquelle désormais l'autorité au moins est conçue, sinon pratiquée, comme étant essentiellement une fonction, un service, et comme n'ayant de droits que parce qu'elle a des devoirs.

*
* *

Ainsi en est-il pour tout le reste et sur tous les points. L'Église est par essence une société spirituelle parce qu'elle a été fondée spirituellement pour une fin spirituelle. Mais sa spiritualité n'en est pas moins à chaque moment une conquête qui s'établit par une lutte contre des tendances opposées et à travers les risques que les hommes lui font courir.

C'est ce que signifie symboliquement la tentation du Christ placée au début même de sa vie publique pour bien marquer à la fois et le caractère de sa mission et les embûches qu'auraient à éviter ceux qui la continueraient après lui. La même tentation, en effet, sous des formes diverses, devait être de tous les temps. Après l'avoir surmontée, Jésus travaille à prémunir contre elle ses disciples. C'est en ce sens qu'il proclame devant eux qu'il faut rendre à César ce qui est à César ; c'est en ce sens qu'en les envoyant prêcher le royaume de Dieu, il leur enjoint de ne rien emporter, ni bâton, ni sac, ni pain, ni argent, c'est-à-dire rien, pas même cela, de ce qui en ce monde donne de la puissance ; c'est en ce sens également que, comme moyen d'opérer la conquête par laquelle se réalisera le royaume de Dieu, il leur indique, au lieu de la revendication humaine de leurs droits, le désintéressement et le sacrifice d'eux-mêmes. A qui vous frappera sur une joue tendez l'autre ; à qui prendra votre tunique abandonnez encore votre manteau.

Ceci n'empêche pas qu'au moment où les Juifs viennent s'emparer de lui Pierre tire son épée pour le défendre. C'est la tentation qui reparaît. Jésus profite de la méprise pour faire entendre une dernière leçon, une leçon où l'exemple, en s'ajoutant aux paroles, les précise et les confirme merveilleusement : Si je devais être défendu de cette façon et de cette façon accomplir mon œuvre, mon Père enverrait des légions d'anges. Remettez donc votre épée au fourreau. Et, en effet, si des lé-

gions d'anges étaient venues pour établir par la force et extérieurement sa domination il n'aurait fait qu'un coup d'État ; nous n'aurions eu qu'un César de plus et l'humanité n'y eût rien gagné.

L'Esprit-Saint aidant, les disciples comprirent. Ils allèrent, comme il leur avait été dit, à la conquête des nations. Mais c'était une conquête d'un nouveau genre. N'ayant pour arme que leur foi, c'est en souffrant violence et en se faisant tuer qu'ils conquéraient, parce que précisément la souffrance et la mort acceptées devenaient le moyen par lequel leur foi rayonnait dans toute sa force et toute sa splendeur ; si bien qu'en les persécutant c'est contre eux-mêmes que travaillaient leurs persécuteurs.

Mais dans ce courant de spiritualité intense la tendance à dévier n'en subsiste pas moins. Et la forme sous laquelle elle se manifeste est celle que permettait alors sa situation. Les chrétiens n'étant qu'un tout petit nombre et de toutes petites gens, dispersés et comme perdus dans le reste du monde, l'idée ne pouvait encore venir à personne d'une organisation extérieure qui s'imposât humainement au nom d'un droit établi. Le droit établi s'opposait à eux. Au lieu d'être tentés d'y faire appel, ils ne pouvaient donc qu'être tentés de se révolter contre. Et il y en eut, en effet, qui dans l'emportement d'un zèle inconsidéré essayèrent ce que de nos jours nous appellerions la propagande par le fait. Ils crurent qu'ils devaient braver, et que pour vaincre le paga-

nisme il fallait violemment détruire les idoles. Au désir d'affirmer sa foi, c'était le désir de s'affirmer soi-même qui ainsi se substituait. On s'attribuait le droit de s'imposer, en oubliant qu'on avait le devoir de persuader ; on en revenait à vouloir conquérir par le dehors quand il s'agissait de conquérir par le dedans ; et on se dressait contre César avec des armes semblables aux siennes. Outre que c'était se vouer à la défaite, la victoire n'eût donc été en tout cas qu'une revanche spirituellement stérile. Et si ce courant avait prévalu les chrétiens seraient depuis longtemps oubliés, comme tant de sectes anarchistes dont le zèle et les colères se sont éteints dans l'impuissance.

Mais il ne prévalut pas. On maintint contre lui que pour être martyr du Christ et témoigner de sa vérité dans le monde, il fallait faire ce qu'il avait fait. Ce fut une occasion pour l'action apostolique d'affirmer et de mettre davantage en lumière son caractère spirituel. Et elle eut un tel rayonnement que finalement les yeux de de César lui-même se dessillèrent. Une ère nouvelle commença.

*
* *

D'hostile, d'atrocement hostile qu'elle avait été la puissance politique devenant amie, ce fut une surprise. Habitué qu'on était à la respecter, dans la crainte même qu'elle inspirait, comme la puissance à laquelle

le monde appartenait naturellement, on fut enclin naturellement à prendre vis-à-vis d'elle une attitude de *protégé*. On songea si peu d'abord à lui montrer des exigences, qu'on lui fut reconnaissant, comme d'une faveur, de ne plus subir de violences et de dénis de justice.

Dès lors le danger était que pour prospérer temporellement on comptât sur elle, et qu'en conséquence on se laissât accaparer et dominer par elle. Chacun sait ce qui se passa en Orient et comment les empereurs en vinrent à se comporter comme des chefs de l'Église, à convoquer des conciles et à légiférer sur les dogmes. De là est sortie l'orthodoxie russe où l'État traite la religion comme sa chose.

Mais malgré les défaillances humaines et si grande qu'ait été la tentation d'avoir part au royaume de ce monde en se mettant à la remorque de la puissance politique, la conscience chrétienne, néanmoins, continua de s'affirmer. Il suffit de rappeler la résistance des Athanase. Et pendant ce temps et sous la poussée même de ces événements, l'Église en Occident se posait et s'organisait dans son indépendance spirituelle. Seulement, et c'est tout à fait important à noter, si elle considéra que sa mission s'adressait à tout le monde indistinctement, aucune prétention ne se manifesta en elle à exercer une juridiction quelconque dans l'ordre politique. Quand saint Ambroise, par exemple, à la porte du temple, se dressa en face de Théodose pour

lui reprocher les massacres de Thessalonique, c'est un acte de courage qu'il accomplit. Et, en retenant le fait, c'est aussi comme tel que la tradition le présente à notre admiration (1).

Quelques siècles plus tard, dans des situations analogues, les actes de ce genre deviendront des actes d'autorité. Ils ne se dépouilleront pas sans doute de leur intention évangélique ; mais cette intention paraîtra presque passer au second plan, et y passera même dans certain cas, pour faire place à ce qu'on appellera l'exercice d'un droit. Mais au moment où nous en sommes rien de semblable ne se produit. On a trouvé le pouvoir civil constitué, ayant derrière lui des siècles d'existence et donnant à la société cohésion et stabilité : on l'accepte en ne songeant qu'au respect dû à sa puissance et à sa majesté. Et si l'idée vient qu'on a le devoir de l'évangéliser lui aussi, l'idée ne vient pas de revendiquer sur lui une juridiction qui conditionne ou son existence ou son exercice.

Par l'esprit nouveau qu'on introduit et qui apprend à placer la valeur de l'homme dans sa destinée intérieure et éternelle, on sape sans doute par la base son absolutisme ; mais c'est un résultat qu'on obtient sans y

(1) Que le fait en lui-même, matériellement, soit vrai ou non, peu importe. Et nous dirons même que si c'est une légende elle marque encore mieux ce que nous signalons ici, puisqu'alors, à la place d'un fait isolé, nous avons un symbole qui exprime comment l'action de l'Eglise était alors conçue.

viser et même précisément parce qu'on n'y vise pas et qu'on regarde plus haut. Le cas échéant, on lui résiste mais on ne le discute pas, on ne le met pas en cause. Voilà pourquoi, en apparence au moins, il continue d'exister tel quel, à la façon antique et romaine, comme un droit en soi qui ne relève de rien. Je dis en apparence, parce que la présence d'une autorité d'ordre moral qui est là désormais constitue malgré tout une responsabilité nouvelle, dont de part et d'autre on prend peu à peu conscience. Mais aussi une question est en germe qui, pour ne pas se poser encore explicitement, n'en est pas moins grosse de formidables conflits. C'est la question des rapports de l'Église et de l'État.

*
* *

Comment se serait-elle résolue si la société de l'empire romain avait évolué normalement et si des éléments étrangers n'étaient pas venus la détruire et la remplacer? C'est ce que nous ne saurions dire et ce que du reste il serait oiseux de savoir. Mais les événements, qui bouleversèrent la situation de fond en comble, eurent incontestablement pour résultat de faire prendre à cette question toute l'acuité dont elle était susceptible, et que peut-être sans eux elle n'aurait jamais prise.

Après le bouleversement produit par l'invasion des barbares, quand une nouvelle société se fut reconsti-

tuée, l'absolutisme de l'État romain, par le jeu naturel de l'ambition humaine et sous l'influence des légistes renouant une tradition séculaire, n'avait pas tardé à reparaître avec toutes ses prétentions. Mais alors il trouva en face de lui des prétentions non moins fortes et non moins décidées à se faire valoir qui s'opposaient aux siennes. C'est que dans l'intervalle une sorte de transposition s'était opérée ; et historiquement le rapport dans lequel l'Église s'était tout d'abord trouvée avec l'État avait subi un renversement.

L'Église, en effet, était née dans l'État romain. Cet État avait commencée par être pour elle une condition de fait, antérieure à elle,dont elle avait dû s'accommoder comme elle avait pu. Temporellement et naturellement elle s'y sentait donc subordonnée. Et elle songeait d'autant moins à contester cette subordination qu'elle était plus préoccupée de sa liberté spirituelle ; de là l'attitude de protégée que nous avons signalée. Mais maintenant tout était changé. L'État romain avait disparu. Manifestant que son existence en était indépendante l'Église, au contraire, avait subsisté. Et non seulement elle avait subsisté, mais elle avait conquis à sa foi les barbares eux-mêmes qui semblaient ainsi n'avoir été entraînés hors des forêts de la Germanie que pour venir au baptême.

On a souvent parlé, et à juste titre, du prestige que par suite elle dut avoir à leurs yeux et comme autorité religieuse et comme héritière de la civilisation gréco-

romaine. Mais il y eut quelque chose de plus. Dans cette refonte générale, les peuples qui se reconstituèrent, par opposition à ce que nous constations tout à l'heure, étaient nés dans l'Église et jusqu'à un certain point par elle ou au moins avec son concours. Pour les États nouveaux qui se formèrent, c'est donc l'Église qui était devenue une condition de fait antérieure à eux avec laquelle ils avaient à s'accommoder. Fragmentés, formant une poussière de peuples à la place d'un peuple, avec des organisations toutes rudimentaires, avec seulement des traditions de coutumes et sans histoire, ils n'avaient plus rien de la majesté romaine.

Par la force même des circonstances il se trouvèrent amenés à leur tour à prendre spontanément vis-à-vis de l'Église, une attitude de protégé, tandis que du côté de l'Église, non moins spontanément, on était amené à prendre une attitude de *protecteur*. Sans que rien fût prémédité ni se fit systématiquement, la suprématie spirituelle tendait donc à se prolonger en suprématie temporelle. Et c'était moins parce qu'elle s'imposait que parce qu'on avait besoin d'elle et qu'on la réclamait. On ne voit même pas bien comment dans la confusion qui régnait alors un peu d'ordre aurait pu s'établir autrement. Et, remarquons-le, au sujet du rôle que l'Église en fait joua à ce moment là, on ne songea nullement tout d'abord à formuler une doctrine. Et du jour où l'on y songera c'est qu'une opposition aura surgi. Nous ne voyons point, par exemple

que l'Église ait commencé d'elle-même à intervenir pour désigner les chefs des peuples, ni même pour les confirmer dans leur pouvoir. Mais ceux-ci, marquant leur respect et leur déférence à leur manière, considèrent volontiers qu'ils n'ont rien de mieux à faire que de mettre leur épée à son service. « Si j'avais été là avec mes Francs ! » s'écrie Clovis en entendant raconter la drame de la Passion. Et le sentiment exprimé par ces mots va circuler, en se modifiant, à travers tout le Moyen-Age, faisant se dresser l'Europe contre l'invasion mahométane, inspirant les chansons de geste, suscitant la chevalerie, poussant en avant les croisades. Le ciel n'ayant pas envoyé ses légions pour défendre le Christ, il semble que la terre maintenant envoie les siennes. Et c'est spontanément qu'elles viennent et non comme obéissant à une injonction ou subissant un ordre.

*
* *

Dans cette transformation le sacre de Charlemagne par Léon III marque une des étapes les plus caractéristiques. Par cet acte solennel l'Empire est reconstitué. Mais il est reconstitué par l'Eglise, c'est d'elle qu'il tient sa nouvelle existence. L'Église est donc reconnue comme l'héritière des Césars ou au moins comme ayant pouvoir de transmettre leur héritage. Et la voilà, par conséquent, exerçant juridiction au temporel. Il s'en faut

de beaucoup pourtant que le mot soit encore prononcé. Il est évident, en effet, qu'en recevant le titre et la consécration d'empereur Charlemagne n'eut pas plus le sentiment d'une sujétion que ne l'ont aujourd'hui ceux qui reçoivent une charge honorifique et fructueuse. Pour lui c'était une faveur et un honneur qui lui étaient accordés. Mais il en résulta néanmoins qu'il apparût comme incarnant de nouveau en lui la domination romaine. Et c'est si vrai que l'empereur de Constantinople s'en offusqua.

Or ce qu'il avait obtenu de la sorte, à ses yeux comme aux yeux de ses contemporains, il ne lui appartenait pas de se le donner à lui-même ni de se le procurer autrement. L'idée que l'Église, même au point de vue temporel et politique, était un droit supérieur à tous les autres et les englobant tous, après s'être formée sourdement dans les consciences, entrait donc ainsi avec éclat dans la trame historique des événements. Mais, nous ne saurions trop attirer l'attention sur ce point, si elle y entrait ce n'était nullement par une promulgation doctrinale à priori, ni par une revendication juridique. Historiquement ce droit fut vraiment engendré par les circonstances. Et, par conséquent, il participait à leurs contingences. Il intervint tout d'abord sans aucune rigueur systématique. Il s'exerça pratiquement sans s'exprimer en théorie. Et il commença par s'exercer, peut-on dire, à l'amiable, un peu au hasard des occasions, tantôt plus et tantôt moins,

tantôt ici et tantôt là, et en tout cas beaucoup plus comme un service qu'on attendait que comme un droit qu'on subissait.

Seulement ce fut assez pour que les esprits s'habituassent à envisager les choses sous cette perspective d'une Église tenant, par l'intermédiaire de César, le monde entier dans sa main. Il put sembler déjà que ce n'était plus un rêve, ou qu'au moins ce rêve commençait à se réaliser de telle façon que toutes les espérances étaient permises, et toutes les ambitions légitimes. Assurément le changement survenu était si extraordinaire et si complet qu'on avait le droit d'y voir une victoire surhumaine. Mais en même temps que c'était une victoire, c'était aussi la tentation qui revenait sous une forme nouvelle. Le risque, en effet, auquel on se trouvait exposé désormais c'était de se laisser prendre par l'espoir et par le souci d'un vaste et solide établissement temporel, et ainsi d'escompter l'avenir à la façon des ambitions humaines, au lieu d'escompter l'éternité. Que la tentation se soit reproduite sous cette forme et qu'elle ait été plus redoutable que dans les situations précédentes, personne sans doute ne le contestera. Et ce dont nous souffrons encore n'est-ce pas précisément du péril qu'elle a fait courir ?

*
* *

Et alors voici ce qui arriva. Du côté de l'Église on avait travaillé à réédifier César, avec la pensée plus ou moins explicite que César serait là pour porter l'épée. Et il faut noter en passant que cette épée Pierre par conséquent l'a décidément laissée tomber de ses mains, si bien que s'il accepte encore ou même exige qu'un autre la porte pour lui, il ne saurait plus la porter lui-même. Mais César de nouveau prit goût à son métier ; et il ne tarda pas à vouloir l'exercer pour son compte et à son profit. Se considérant d'une part comme le continuateur des empereurs de Rome, il tendit à se donner la même allure et à se suffire à lui-même. Et d'autre part, du reste, de même que les circonstances, du point de vue du droit romain, avait engendré comme naturellement une juridiction de l'Église sur lui, les circonstances aussi, du point de vue du droit germain, avaient engendré une juridiction de lui sur les hommes d'Église par les fiefs que ceux-ci possédaient et dont il était le suzerain. Il résultait donc de là qu'en fait deux juridictions se trouvaient entremêlées, débordant l'une sur l'autre. Et c'est ainsi que naquit la querelle du Sacerdoce et de l'Empire.

César prétendit que puisque les évêques avaient des fiefs, ils relevaient de lui. Mais allait-il donc les dési-

gner ou les agréer en dernier ressort et, de son autorité propre, leur donner, comme on disait l'investiture? C'eût été l'Église spirituellement subordonnée à l'État et devenant son instrument. Une protestation s'éléva, indomptable. On se rappella que César lui-même avait été investi de sa dignité par l'Église ; on fit valoir la supériorité de la mission qu'on avait à remplir ; et on en tira cette conséquence que César n'avait en tout qu'un droit emprunté et que par suite il était responsable et justiciable temporellement, devant le ministre de Jésus-Christ, de la manière dont il s'acquittait de sa fonction. Et, ceci admis et pratiqué, c'eût été au contraire l'État temporellement subordonné à l'Église et, comme tel, chargé en ce monde, de faire directement ses affaires. On se trouvait donc loin de compte des deux côtés.

Et en même temps, faisant suite à cette première opposition, une autre surgissait relativement à l'hérésie. A qui appartenait-il de la connaître et de la juger? Par quels moyens fallait-il la combattre? L'hérésie en fait avait souvent produit des désordres. Des deux manières par lesquelles toute idée peut satisfaire sa tendance à passer à l'acte, comme nous dirions aujourd'hui, ou en se faisant accepter par persuasion ou en s'imposant par violence, les hérétiques étaient loin d'avoir dédaigné la seconde. Et jadis n'avaient-ils pas déjà, par leur manière d'agir, fait oublier à un saint Augustin lui-même son libéralisme de la première heure? Or, puisque l'hérésie aboutissait ou pouvait

aboutir au désordre, l'État n'était-il pas strictement dans son rôle en la poursuivant comme un délit? Et, pour couper le mal dans sa racine, n'avait-il pas à la supprimer, en supprimant l'hérétique, avant même qu'elle eût produit extérieurement ses effets? Et c'est aussi, un peu de tous les côtés à la fois, ce qu'on se mit à prétendre et à pratiquer. Seulement c'était encore gros de conséquences, puisque par là on allait à rien moins qu'à établir des orthodoxies d'État, — l'avenir, du reste, se chargera bien de le prouver; — de telle sorte que, de nouveau, l'existence même de l'Église était en cause.

Mais pas plus sur ce point que sur le précédent, la résistance ne se fit attendre. Et ce fut encore plus qu'une résistance, ce fut une attaque qui manqua son but en le dépassant et pour vouloir trop l'atteindre. Du côté de l'Église, en effet, au nom de la mission qu'on avait d'enseigner la vérité, on fit valoir le droit qui en résultait de juger les opinions contraires. Mais on ne s'arrêta pas là. Allant jusqu'au bout dans la voie des revendications, et comme pour saper dans son principe même l'ingérence justement redoutée de l'État, au lieu de lui reconnaître le droit de juger l'hérésie pour la réprimer, on lui fit un devoir et on lui imposa l'ordre de la réprimer après qu'on en aurait jugé. C'est toute l'Inquisition dans sa simplicité théorique. A la prétention de l'État, qui voulait s'ériger en magistère, on répondit en instituant un tribunal dont l'État ne devait plus être que le gendarme et le bourreau. Et, pour

le cas où il refuserait d'en remplir la fonction, des peines spirituelles étaient édictées qui lui faisaient courir le risque d'être traité lui-même comme hérétique.

*
* *

Après s'être exercé à l'amiable, comme nous disions tout à l'heure, et en quelque sorte sans avoir eu besoin de se formuler, ce qu'on appelait le droit de l'Église sur l'État, en était arrivé maintenant à se formuler, au contraire, explicitement. Mais s'il en était arrivé à se formuler explicitement, c'est parce qu'il était contesté, parce qu'il rencontrait une résistance qui devenait grandissante et qu'il avait à se faire valoir contre le droit antagoniste de l'État qui, non moins explicitement se formulait aussi de son côté. L'État avait demandé à l'Église sa consécration. L'Église avait demandé à l'État sa protection. Les deux puissances avaient semblé ainsi croître et se fortifier l'une par l'autre. Et ce rêve avait comme naturellement séduit les esprits que, par leur union, un équilibre victorieux devait s'établir dans le monde et la vérité enfin y régner, à peu près à la manière d'un code de législation institué une fois pour toutes et qu'ensuite il ne reste plus qu'à administrer. Mais ce n'était et ce ne pouvait être qu'un rêve. Il était inévitable, en effet, qu'on se demandât au profit de qui existerait l'union. Et dans la

mesure où des deux côtés on se laissait séduire par cette perspective d'un ordre extérieur et temporel, d'une unité gouvernementale s'établissant et se maintenant par une administration coercitive, comme si le but suprême avait été de constituer un royaume de ce monde, il s'agissait de savoir, qui de l'État ou de l'Église, serait moyen l'un pour l'autre.

De là l'opposition des deux thèses qu'on a appelées depuis la *thèse gallicane* et la *thèse théocratique*. Toujours sous prétexte de faire régner ici-bas l'ordre et la vérité, on prétendait par l'une faire de l'Église un instrument pour l'État, et par l'autre faire de l'État un instrument pour l'Église. Prises dans la rigueur des termes et dans l'acuité du conflit, elles étaient donc exactement contradictoires. Entre les prétentions telles qu'elles qui s'exprimaient par elles, s'il pouvait y avoir des trêves comme par lassitude, il n'y avait pas de conciliation possible.

Pour échapper à leur opposition, il fallait changer de point de vue et, des deux côtés, se dégager des contingences historiques par lesquelles on se laissait conditionner ; il fallait se rappeler que la vérité ici-bas ne saurait toujours être que militante et jamais régnante, ayant incessamment, pour chaque individu comme pour chaque génération, à se conquérir une place dans les esprits sur les ignorances et sur les erreurs ; il fallait s'élever enfin au-dessus de cette conception d'un ordre extérieur et temporel pris comme but à atteindre, en

considérant qu'un tel ordre, dans la perspective de l'éternité, n'était en tout cas qu'une étape transitoire et que, même si on le réalisait tant bien que mal, ce n'était précisément qu'en ne s'y arrêtant pas et en visant infiniment plus haut. « Cherchez le royaume de Dieu et sa justice et le reste vous sera donné par surcroît ».

En fait, à partir du jour où les deux prétentions se furent nettement formulées pour entrer en lutte, nous les voyons s'user réciproquement à se heurter l'une à l'autre. Mais en s'usant elles faisaient place à la vérité. Et leur conflit n'a paru la faire méconnaître et la faire oublier que pour lui permettre de se mieux mettre en lumière.

*
* *

A envisager les choses temporellement, on ne saurait nier que la thèse gallicane, en tant que par elle le pouvoir politique se refusait à être l'évêque du dehors et à subir la juridiction extérieure de l'Église, a complètement vaincu la thèse théocratique. Et même, pouvons-nous dire, plus celle-ci s'est affirmée en théorie et moins elle a pu s'appliquer en fait. Du reste, n'était-ce pas inévitable ? Dès lors qu'on se plaçait sur le terrain du droit au sens humain du mot, c'est-à-dire d'un droit dont les revendications devaient produire en ce monde leurs effets, comme le droit ainsi entendu n'est rien

sans la force qui le fait valoir, l'État avait beau jeu contre l'Église, puisque celle-ci n'avait pas d'armées et que, comme Église, elle n'en voulait pas avoir. On peut bien dire que ce fut là une victoire du mal sur le bien et le résultat d'une révolte illégitime contre un droit imprescriptible. Toutefois si le triomphe promis à l'Église avait dû consister, comme on avait semblé et comme quelques-uns semblent encore le supposer, dans la possibilité pour elle d'exercer un tel droit et dans la reconnaissance par les gouvernements de sa juridiction politique sur eux, il faudrait évidemment en faire notre deuil et désespérer.

Mais à envisager les choses spirituellement, il n'en est plus ainsi. Malgré les prétentions de la thèse théocratique et au moment même où ces prétentions faisaient sonner le plus haut leurs revendications temporelles, si nous regardons par-dessous et à côté, il nous sera facile de voir que dans l'Église, l'éclairant et l'inspirant, l'idée n'en demeurait pas moins d'un triomphe d'un autre ordre, avec le souci d'un salut éternel des âmes qu'aucune circonstance extérieure ne pouvait empêcher de poursuivre et d'atteindre.

Que la fécondité spirituelle de cette idée ait été diminuée, et même lamentablement, par la préoccupation de la domination extérieure qui venait s'amalgamer en elle, c'est chose trop certaine. Et non seulement, en effet, la domination extérieure s'exerça de moins en moins à mesure qu'on la revendiquait davantage

comme un droit, mais en même temps une décroissance de foi se produisit dans les âmes : des nations entières se détachèrent de la Papauté, des individus de plus en plus nombreux cessèrent de croire. Et ainsi se prépara la crise religieuse des temps modernes.

Voilà pourquoi, après la quasi- réussite des hommes d'Église à exercer, sans même l'avoir voulu, une domination extérieure sur le monde par l'intermédiaire de César, le rêve qui s'ensuivit d'une juridiction temporelle sur les États, d'une juridiction codifiée et systématiquement établie, au lieu de nous apparaître comme l'idéal même du christianisme cherchant à se réaliser, ne nous apparaît plus, au contraire, que comme le plus grand danger qu'humainement le christianisme ait pu courir. Se scandaliser outre mesure de ce que ce rêve se soit formé, ce serait assurément manquer de sens historique. Mais aussi vouloir s'y tenir ou y revenir comme à l'espérance même contenue dans la Promesse, ce serait manquer également de sens chrétien. Et il est bien vrai que, survivant aux circonstances qui l'avaient fait naître, il devait pendant des siècles empoisonner l'atmosphère religieuse ; de telle sorte que jusqu'à un certain point, la tâche qui nous incombe encore, c'est de travailler à nous en remettre. L'idéal n'est pas en arrière et en bas, il est en avant et en haut.

Mais de notre point de vue, ce qui est souverainement intéressant à constater c'est que si le christianisme a couru alors humainement un immense danger,

— et n'oublions pas qu'en ce monde il en courra toujours —, il n'y a pas succombé. Et, en définitive, nous pouvons prévoir que dans la suite des siècles tout ceci apparaîtra comme une occasion qui lui aura été fournie de dégager de plus en plus sa spiritualité en la conquérant sur les passions et sur les préjugés humains. La vérité divine était entrée dans la masse et la faisait fermenter.

Nous voyons, en effet, qu'en face des prétentions et contre la force de l'État qui tendait à rien moins, — nous ne le dirons jamais assez — qu'à l'absorber, l'Église a maintenu son existence de société spirituelle indépendante. Et en outre, ce qui surtout est significatif, c'est qu'en s'opposant à l'État avec l'absolutisme de la thèse théocratique dont la logique semblait devoir l'entraîner, puisqu'elle se posait comme un droit, à se faire respecter aussi, comme un droit, par la force, elle fut toujours retenue néanmoins de s'organiser elle-même en offensive ou en défensive matérielles, tant à travers tout restait profond, vivant et indestructible le sentiment qu'elle était, non pas quelque chose de moins, mais quelque chose de plus que ce qu'on appelle en ce monde un droit et qu'en conséquence elle avait à se comporter autrement.

*
* *

Aussi se refusa-t-elle toujours, les circonstances cependant l'y poussant, à devenir un système armé, agissant directement par les armes à la manière du mahométisme. Et de même qu'elle ne voulut pas se laisser absorber par l'État, elle ne voulut pas non plus que l'État s'absorbât simplement en elle. Elle entendit, bien, il est vrai, s'en servir, mais du dehors, comme pour marquer et marquant ainsi, en effet, que ce qu'elle pouvait faire par lui c'était tout au plus de maintenir ou de préparer son œuvre et non pas d'accomplir son œuvre elle-même. C'est ce qui apparaît clairement aussi bien dans l'organisation de la Chevalerie, dont le rôle était de la défendre contre les ennemis extérieurs, que dans l'organisation de l'Inquisition, dont le rôle était de la défendre contre les ennemis du dedans. Dans les deux cas, ce que l'Église entendait confier à l'État c'était une besogne à laquelle elle jugeait ne pas devoir se livrer, en vertu de ce principe, toujours hautement proclamé, que l'Évangile n'est pas une loi de sang. Contradiction flagrante, a-t-on dit, puisque l'Église acceptait de la sorte ou même exigeait qu'on fît pour elle ce qu'elle-même n'osait pas faire. Mais la vie humaine est toujours remplie de contradictions de ce genre par les-

quelles la vérité s'affirme à côté de l'erreur ou dans l'erreur même pour la vaincre.

Et la contradiction qu'on signale ici avait, en effet, pour résultat de rappeler et de maintenir envers et contre tout l'idée que l'Église est essentiellement une société spirituelle. C'était toujours la voix du Christ redisant à Pierre de compter sur la force de l'Esprit et non sur la force de l'épée. Et remarquons bien que cette idée n'intervenait pas simplement comme une idée abstraite et spéculative, mais comme un principe d'action. On savait qu'il y avait autre chose et mieux à faire que de vaincre les infidèles par les armes et que de supprimer l'hérésie par le bourreau : car ce n'était là que de la *défense* et de la *répression*, c'est-à-dire du négatif. Et si on attendait malencontreusement de l'État qu'il s'y employât, on n'en concevait pas moins d'autre part, que c'était à l'Église seule, comme Église, qu'il appartenait de faire l'œuvre positive de *conversion* et de *conquête*, non point par des moyens juridiques et coercitifs, mais par des *moyens apostoliques et spirituels* visant à produire la persuasion intérieure.

Bien loin qu'on ait jamais oublié ces moyens ou qu'on les ait jamais considérés comme périmés, on les a toujours préconisés, au contraire, comme les moyens essentiellement propres à l'Église. Et les autres, dans quelque mesure qu'on les ait acceptés ou exigés, étaient pris pour des secours qui venaient de la puissance étrangère et subordonnée de l'État. En réalité, sans

doute, ils étaient une entrave dont il fallait se dégager : car évidemment en contredisant les moyens apostoliques et spirituels, ils ne pouvaient qu'en paralyser l'efficacité (1) ; et, d'autre part, au lieu d'être une protection, ils n'étaient qu'une main-mise de l'État sur l'Église (2).

Mais aussi s'en dégageait-on puisque, tout en les acceptant ou en les exigeant, on refusait de les prendre à sa charge (3). Rien que par là, au milieu de toutes

(1) L'Église a conquis le monde pendant qu'on se faisait tuer en son nom. Du jour où, sous prétexte qu'elle était devenue une chose établie qu'il fallait défendre comme telle, on s'est avisé qu'en son nom on avait le droit de tuer, ses conquêtes, au contraire, ont périclité. Tel est le fait brutal que l'histoire jette à la face de ceux qui voudraient encore soutenir la thèse théocratique avec sa conception des gouvernements « bras séculier de l'Eglise » et faisant en ce monde la police de l'erreur.

(2) C'est ce qui apparut nettement une fois que l'absolutisme des rois se fut politiquement établi au commencement des temps modernes. Quand Louis XIV révoque l'édit de Nantes, ce n'est pas à la législation de l'Inquisition qu'il obéit ni pour le compte de l'Église qu'il agit. C'est de lui-même qu'il intervient ; il agit pour le compte et au profit de l'État. Il ne sert pas l'Eglise, il s'en sert.

(3) Certains théologiens emploient à cette occasion un mot par lequel se manifeste un effort singulier de casuistique pour concilier des choses inconciliables. Ils disent qu'*il ne convenait pas* que l'Église entreprît d'exploiter elle-même et directement son droit de réprimer l'hérésie par la force. Non, en vérité, il ne convenait pas. Et à ceux qui s'expriment de la sorte nous nous contenterons de demander si, au cas où l'Église l'aurait entrepris et se serait organisée en système de répression, ils

les confusions et à l'encontre de toutes les tendances matérialisantes, l'Église continuait donc de se poser comme une réalité spirituelle ayant son mode d'action spécial et spirituel. Au moment même où les hommes semblent devoir l'engager, comme fatalement, dans une

verraient encore en elle l'Église du Christ. Qu'est-ce à dire, du reste, qu'il ne convenait pas, si ce n'est que par là l'Église se serait amoindrie, et aurait oublié ou méconnu son véritable rôle? — Se refuser à voir dans l'Église un droit de coercition, s'exerçant par l'État ou à la manière de celui de l'État, ce n'est donc pas lui enlever quoi que ce soit de ce qui fait sa valeur; c'est, au contraire, ne pas lui infliger une tâche qui, de l'aveu même de ceux qui parlent ici de droit, la ferait déchoir. Et vraiment on devrait bien se dire que c'est un étrange droit qu'un droit qu'il ne convient pas qu'on exerce.

Ceci n'empêche nullement — est-il besoin de l'ajouter? — qu'il puisse et qu'il doive y avoir une discipline dans l'Église. Mais elle est d'une autre espèce que la discipline de l'État. Et parce qu'elle a une autre fin, ce sont d'autres procédés qui lui conviennent. Que d'une certaine manière elle implique encore une coercition, c'est possible; mais en tout cas elle ne garde son caractère propre de discipline spirituelle qu'autant que la coercition qui est alors subie se trouve conditionnée par un consentement préalable : car si on fait partie d'un État nécessairement, ce n'est que librement qu'on fait partie d'une Église; et ce serait un non sens d'imaginer qu'on y pourrait être forcé. Dans les discussions qui ont lieu sur ce point des équivoques se produisent incessamment qu'il faudrait enfin débrouiller.

Nous y revenons ailleurs, en traitant la question dogmatiquement, dans un livre qui paraîtra prochainement sous le titre : *L'Église et l'État*. (Librairie Bloud) et dont une partie a déjà été publiée dans les *Annales de philosophie chrétienne* (février 1907). — Sur cette question de la coercition voir E.

****

voie au terme de laquelle elle ne serait plus qu'un gouvernement de ce monde et une administration terrestre, son instinct d'en haut la fait s'arrêter et se redresser. Au lieu de se contenter de gérer la vérité comme on gère une fortune, et de poursuivre l'erreur et le mal comme on poursuit des délits à la façon d'une administration et d'un gouvernement, elle se souvient qu'elle est une *Mission* chargée de conquérir les âmes à la vérité et de traiter l'erreur et le mal, non comme des délits à châtier, mais comme des misères à guérir.

*
* *

En cela consiste vraiment son œuvre. Elle se fait chez les petits et chez les humbles, sans bruit et sans faste, bien au-dessus de toutes les compétitions et de toutes les revendications tumultueuses. Et ainsi par le conflit même qui met si violemment en péril la distinction des deux sociétés, cette distinction se précise et s'affermit. Dans une autre sphère, au-dessus de l'État qui a pour fonction d'ordonner, tant bien que mal, la vie humaine dans le temps, se dresse l'Église qui a

Vacandard, *L'Inquisition* (librairie Bloud) et : *Encore la question du pouvoir coercitif de l'Église* (*Revue du Clergé français*, 15 février 1907). Voir également : J. Turnel : *Le principe de l'Inquisition*, réponse au P. Huguény (*Revue du Clergé Français*, 1er mars 1907).

pour fonction, elle, de mener l'humanité du temps à l'éternité.

Et si le rapport entre les deux tâches à remplir est encore mal déterminé, et si les hommes sont toujours exposés, sous prétexte de mieux faire l'une, d'empiéter abusivement sur l'autre, on sait, on proclame et on maintient que la fin de l'une n'est pas la fin de l'autre et qu'en conséquence les moyens de l'une ne sont pas non plus les moyens de l'autre. Conquête considérable par laquelle est décidément reconnu et mis en valeur le caractère de la personne morale avec la liberté de sa vie intérieure et la responsabilité de la destinée qu'elle porte en elle.

A cet égard, la Réforme fut un recul. Partout où elle prévalut, en effet, les deux sociétés et les deux tâches se confondirent de nouveau, soit que l'État, comme en Angleterre avec Henri VIII, s'emparât de l'Église, soit que l'Église, comme à Genève avec Calvin, s'emparât de l'État (1).

(1) On pense bien que nous n'entendons point ramener à cela toute la Réforme. Mais c'en est un des aspects qu'on a trop laissé dans l'ombre. On aime à la présenter comme ayant fait et voulu faire œuvre de libération. C'est ce que nous ne pouvons admettre à aucun titre, et l'histoire est là pour dire le contraire. Par elle, c'est ou l'Étatisme ou l'Ecclésiasticisme qui a triomphé. Du reste, une révolution par le fait seul qu'elle implique une révolte, n'est jamais par elle-même une œuvre de libération; et, au cas où elle renverse une tyrannie, elle ne fait toujours que la remplacer par une autre : car se *révolter*, c'est encore *s'imposer* au lieu de *se faire accepter*. Il n'y a que le sacrifice

En même temps, il est vrai, elle marquait avec une évidence brutale la faillite du rêve théocratique. Tandis que par elle, un certain nombre d'États se détachaient radicalement du centre de la catholicité, les autres sans aller jusqu'à rompre, et même avec la volonté ferme de ne pas rompre rivalisèrent à qui afficherait le plus son indépendance. Et relativement à ce qu'on avait cru, aux siècles précédents, que devait être la Papauté, combien cette Papauté n'apparaît-elle pas refoulée et humiliée au temps d'un Louis XIV ! Mais aussi ce fut une occasion nouvelle, par le contraste même qu'offrait les circonstances, de concevoir et d'exprimer plus nettement le caractère spirituel de l'Église et du mode d'action qui lui convenait. Bossuet peut être considéré comme le porte-parole du courant d'idées qui alors se répandit. Il affirme aussi catégoriquement que possible que l'Église n'a aucune juridiction au temporel sur les gouvernements et que les seules armes qui soient à sa disposition contre eux ce sont celles dont Jésus-Christ et ses disciples ont usé (1).

qui soit libérateur. Que la Réforme néanmoins, devenue condition de fait qui changeait la situation et par l'élément mystique qu'elle mettait en œuvre,ait contribué à l'émancipation politique de la conscience religieuse, ce n'est pas non plus contestable. Seulement, en se dégageant ensuite de l'Étatisme ou de l'Ecclésiaticisme, ce n'est pas à se constituer en société spirituelle qu'on tendait, mais à se résoudre en anarchie spirituelle.

(1) Voici l'exemple dont il éclaire sa pensée : « L'impératrice Justine, mère et tutrice de Valentinien II, voulut obliger saint

Le malheur, c'est que Bossuet, qui comprenait si bien que l'Église avait autre chose à faire en ce monde que de se comporter elle-même comme un État en exerçant une juridiction au temporel, ne comprit pas du tout, au contraire, que l'État avait, lui aussi, autre chose à faire que de se comporter comme une Église en exerçant une juridiction au spirituel : car il admettait que, dans chaque pays, le soin de la religion était directement confié au Prince, de telle sorte que logiquement c'était au Prince qu'il appartenait de faire fonctionner l'Inquisition. Et Louis XIV ne l'entendit pas autrement.

*
* *

Après les conflits du Moyen-Age, telle était la manière de voir qui peu à peu était devenue dominante.

Ambroise à donner une église aux Ariens qu'elle protégeait, dans la ville de Milan, résidence de l'empereur. Tout le peuple se réunit avec son évêque ; et assemblé à l'église, il attendait l'événement de cette affaire. Saint Ambroise ne sortit jamais de la modestie d'un sujet et d'un évêque. Il fit ses remontrances à l'empereur : Ne croyez pas, lui disait-il, que vous ayez pouvoir d'ôter à Dieu ce qui est à lui. Je ne puis vous donner l'église que vous demandez ; mais si vous la prenez je ne dois pas résister... L'empereur, ajoutait-il, est dans l'Église, mais non au-dessus de l'Église... Nous disons ces choses avec respect ; mais nous nous sentons obligés de les exposer avec liberté. » Politique tirée de l'Ecriture Sainte, livre VI, article II. — Ces paroles rapellent naturellement celles par lesquelles Pie X, tout récemment, recommandait aux catholiques français de résister « sans sédition ni violence ».

Temporellement l'Église, l'Église du rêve théocratique, conçue comme un empire du monde, était vaincue. Et au sujet de ce qui en restait, il semble que la question se posait partout : Allons-nous nous en passer ? Chez les uns le sens chrétien, chez les autres le sens politique aidant, on ne voulut pas s'en passer. Et alors on entreprit de s'entendre avec elle ce fut le système des accommodements et des concessions réciproques. On était entré ainsi dans la période des *concordats*.

Ce qui caractérise cette période évidemment c'est que, des deux côtés, on put croire que les concessions de fait auxquelles on consentait n'entamaient pas les droits qui, jusque-là avaient été en cause. En conséquence, c'était comme une paix armée, un *modus vivendi* provisoire auquel on se résignait en attendant des jours meilleurs. A la *thèse* se substituait l'*hypothèse*.

Mais dans la mesure où, par là, il s'agissait encore de maintenir des droits, l'Église n'ayant toujours pas la force pour défendre les siens, on devait en prendre à son aise avec elle, témoin les fameux articles organiques que Napoléon fit ajouter au concordat de 1801. Et d'autre part aussi la thèse théocratique, continuant trop souvent, hélas ! de se formuler en principe implacable, malgré l'abdication de fait, demeurait comme une menace toujours prête à reprendre l'offensive.

A regarder les choses par ce biais, on restait donc encore sur le pied de guerre ; et c'était seulement comme si la lutte avait changé de forme.

Mais pendant ce temps, on apprenait dans l'Église à se détacher de l'État. Nous ne voulons pas dire à se séparer au sens laïciste du mot, puisque la séparation ainsi entendue est une élimination et que, bien loin de tendre à s'éliminer, c'est à s'implanter plus solidement qu'on visait. Nous voulons dire à ne plus compter sur l'État. Jadis, ainsi que nous l'avons constaté, sans jamais perdre de vue que l'Église avait son mode d'action propre et intérieur en rapport avec sa mission, on avait cru que le concours direct de l'État était nécessaire comme moyen de défense et d'action extérieure. C'est de cela maintenant que, sous la poussée des événements, on se dégageait.

Et n'est-ce point là, dans la perspective historique où présentement nous envisageons les choses, tout le sens et toute la portée du mouvement qui devait aboutir au concile du Vatican? Qu'a-t-on fait alors, en effet, si ce n'est d'affirmer que, malgré tous les refoulements que les puissances de ce monde pouvaient faire subir à l'Église, à travers toutes les révolutions et tous les bouleversements, elle avait en elle-même, dans sa sphère, sa suffisance pour exister et pour agir? Et qu'a-t-on fait encore si ce n'est de parer aux dispersions de la violence, en répondant à l'adage : *cujus regio hujus religio*, par l'indication nette et définitive d'un centre de ralliement à la fois facteur et symbole de l'unité catholique?

*
* *

La tentation cependant devant toujours se faire sentir, il en est pour qui ceci est devenu l'occasion de s'exalter à nouveau dans le rêve théocratique, comme si c'en avait été la consécration. Et, en conséquence, ceux-là semblent ne plus concevoir l'Église que comme une protestation vivante contre les faits accomplis. Pour eux, il ne s'agit toujours que de son droit à faire valoir. Ils en démontrent la valeur avec des rigueurs de logique impeccable; et ils se donnent de faciles triomphes d'éloquence contre les violations qui lui sont infligées. Mais ces démonstrations et cette éloquence ne sont que des victoires abstraites qui ne changent rien à la réalité ou qui même, en agissant comme provocations, n'ont pour effet que d'empirer le mal qu'elles sont censées supprimer. Et, chose singulière, sous prétexte qu'en principe on devrait dominer sur la terre entière et qu'on en est injustement empêché, on est amené par là à se resserrer et à se retirer comme dans une sorte de dignité méconnue et irritée. On prend une attitude de vaincu. Au lieu de l'expansion réelle dans le temps et dans l'espace dont avec l'impérialisme de jadis on avait pu se flatter, on se met à se contenter, à l'écart, du droit qu'en théorie, on y prétend avoir. On proclame ce droit sans se lasser, comme si en le pro-

clamant on l'introduisait dans les faits, comme si en le revendiquant ou l'exerçait. Satisfaction stérile. Dans l'impuissance on l'on s'agite on ne sait plus que maudire l'aveuglement et la perversité des hommes ; et on attend qu'un coup de la Providence vienne les mettre à la raison et rétablir l'ordre. C'est encore du messanisme judaïque (1).

Le coup de la Providence ne viendra pas. Et par aucun moyen,pas plus qu'on n'y a réussi dans le passé,on ne réussira dans l'avenir à faire valoir l'Église en ce monde comme un système de droits et à la faire régner comme une *puissance*. Si du reste on y réussissait ce ne serait plus l'Église. Car alors elle serait ce que sont les puissances de ce monde. Elle courrait, elle aussi, le risque de rencontrer une force plus forte qu'elle ou plus forte que les forces auxquelles elle aurait recours et d'être anéantie ou au moins paralysée. Et on devrait bien prendre garde qu'en lui attribuant une juridiction et une domination temporelles sur les États comme condition de son intégrité, tout en proclamant que rien ne peut prévaloir contre elle, on avoue simplement sa défaite ; puisque d'une telle juridiction et d'une telle domination, il est trop évident qu'il ne reste plus rien, si ce n'est une certaine situation diplomatique qui s'efface chaque jour davantage.

(1) Cf. *L'Eglise de France sous la troisième République*, par E. Lecanuet (Librairie Poussielgue).

Or, ce que l'Église a voulu en définissant sa constitution — et ceci ressort encore plus peut-être des circonstances à la suite desquelles cette définition est survenue que des termes mêmes en lesquels elle s'exprime — ç'a été précisément de marquer qu'elle est au-dessus des contingences, des accidents, des oppositions et des méconnaissances de ce monde, parce que sa valeur est d'un autre ordre, parce que son rôle se joue dans une autre sphère, parce que son action s'exerce aussi bien par la mort que par la vie, aussi bien quand son droit est violé que quand il est respecté. Son intégrité ne dépend de rien ni de personne : du dehors, on ne saurait l'endommager, puisqu'elle réside tout entière en sa foi et en son idéal et que c'est comme une *bonté* qu'elle doit régner. Voilà ce qui fait sa grandeur et sa force qui n'ont rien de commun avec la grandeur et la force de ce monde. Si elle est en ce monde, elle y est comme n'y étant pas. Elle plonge plus profond ses racines, elle porte plus haut ses fruits. Ce n'est pas qu'elle ait pour règle de conduite l'inertie du « laisser faire ». Tant s'en faut ; mais par son action qui est essentiellement une action de sacrifice et de générosité, c'est à une efficacité spirituelle qu'elle vise.

Jésus-Christ n'est pas venu sur la terre pour faire valoir des droits, ni pour y régner comme une puissance et à ce titre, accabler les hommes de leurs fautes et de leurs erreurs. Mais il y est venu, missionnaire de la bonté d'en haut, prendre fraternellement ces fautes et

ces erreurs à sa charge. Et c'est pourquoi rien n'a pu l'empêcher de faire ce qu'il avait à faire, et que ses bourreaux mêmes sont devenus ses coopérateurs et ses bénéficiaires. L'Église a pour mission de continuer son œuvre libératrice et réhabilitante : œuvre de charité divine qui s'apitoie, qui pardonne et qui relève, et non œuvre de justice humaine qui s'irrite, qui juge et qui condamne ; œuvre de religion, arrachant les âmes aux corruptions et aux détresses d'ici-bas pour les mener au Père céleste, et non œuvre de politique, ayant pour fin un établissement terrestre ; œuvre d'éternité, suscitant dans les cœurs des aspirations et des espérances infinies, et non œuvre du temps, poursuivant des succès d'un jour ou d'un siècle.

Quelles que soient les misères qu'à l'envisager par son côté humain on découvre dans l'Église, voilà ce qu'elle est par son côté divin. Et ce qu'elle est par son côté divin, nous ne le trouvons nulle part ailleurs ; ou si nous le trouvons ce n'est que comme germe qui ne prend qu'en elle son plein épanouissement. « Je suis la voie, la vérité et la vie ». Il appartient à chacun de nous de collaborer à sa beauté. Et c'est dans la mesure où nous y collaborerons que nous la trouverons belle.

Et ainsi, ce que nous pouvons dire pour conclure, c'est que par les épreuves que l'Église a subies et par les efforts qu'elle a faits pour les surmonter, le sens et le caractère de sa mission s'éclaire de mieux en mieux à travers l'histoire. Pour ceux qui l'attaquent et qui veu-

lent la ruiner, il se trouve qu'elle est infiniment plus haut que là où ils peuvent porter leurs coups, et leurs coups retombent sur eux. Mais pour ceux aussi qui cherchent à s'en servir politiquement, afin de fonder en ce monde un ordre de choses où ils se reposent judaïquement dans la prospérité, il se trouve qu'elle se joue de leur habileté à courte vue : car son essence est trop riche pour être contenue dans un ordre de ce monde quel qu'il soit. Et tout ordre du monde en qui elle pénètre ne manque jamais, laissant voir son insuffisance et sa caducité, d'éclater sous la pression intérieure, outre toujours trop vieille pour ce vin toujours nouveau.

L. LABERTHONNIÈRE.

Paris, 25 février 1907.

INTRODUCTION

On s'est proposé de présenter dans les pages qui suivent un exposé de la politique de l'Eglise. Qu'il y ait une politique de l'Eglise, c'est ce dont témoigne l'histoire; mais ce fait est fondé en droit.

Par sa morale, en effet, le christianisme inspire jusque dans le détail la conduite de ses adeptes, qui sont en même temps des citoyens; — de plus, il a organisé, *comme un moyen indispensable à la réalisation de ses fins morales*, une société visible, qui a sa hiérarchie, son chef, et qui est investie d'une autorité propre : l'Eglise. C'est pourquoi la société civile doit compter non seulement avec les individus chrétiens, mais encore avec la société chrétienne ; — de même que l'Eglise reconnaît la légitimité de la société civile, qui a ses fins propres, et dont la puissance vient de Dieu. Il est donc impossible de concevoir une *séparation* rigoureuse entre les deux pouvoirs, civil et religieux, sinon dans un état despotique où les citoyens (et les chrétiens entre autres) ne seraient rien. Mais on comprend ce que peut être une séparation relativement

à une situation antérieure; en un sens limité, ce terme peut signifier l'effort loyal fait des deux côtés pour marquer une frontière nette dans les zones dangereuses de frottement; une telle séparation ménage un accord prochain, de même qu'une séparation vexatoire ne peut que compliquer l'enchevêtrement du temporel et du spirituel.

Or, le temporel et le spirituel sont deux termes idéaux que la réalité historique ne nous présente jamais à l'état pur; entre eux, dans une certaine mesure, l'enchevêtrement est la règle et non l'exception. Comme les deux sociétés comprennent les mêmes membres, et qu'elles sont diverses par leurs principes et par leurs fins, leurs actions doivent se compléter. Comme toutes deux se *développent*, il n'est pas possible de tracer une fois pour toutes la démarcation de leurs domaines respectifs et de se débarrasser, grâce à quelques maximes fixes, de la responsabilité sans cesse ravivée d'assurer l'équilibre que requiert la justice.

Une question se pose ici: cet équilibre est-il réalisable? et ces deux développements, de la société religieuse et de la société civile, ne sont-ils pas exclusifs l'un de l'autre?

A une telle question l'histoire seule permet de répondre; elle seule est significative et instructive à la fois pour les diverses écoles. En remontant loin dans l'histoire, nous avons obéi à une nécessité qu'ont assez sentie M. Aristide Briand et M. Maxime Lecomte dans leurs rapports sur la séparation (1). Dans l'Eglise, le

(1) Ces deux rapports renferment d'ailleurs beaucoup d'inexactitude.

développement même est intimement lié à la tradition : la juger sur un moment isolé de son progrès, c'ést risquer d'être injuste, si ce n'est déjà l'être.

Mais cette tradition, elle aussi, n'est pas toujours nette dans l'histoire, et peut être diversement appréciée. Quelle règle suivre? C'est une obligation, pour qui veut être équitable, de distinguer dans l'Eglise — comme dans l'Etat — la politique de l'Eglise, c'est-à-dire celle qui vient d'elle, qui est conforme à ses principes, de la politique des partis qui se servent d'elle. Quand on a suivi l'action de ces partis dès l'époque où ne remontent pas les passions contemporaines, on les discerne, aujourd'hui même, assez aisément; — quant aux principes sur lesquels se fondent la politique de l'Eglise, ils sont proclamés, dans l'Evangile, assez nettement pour ne pas être susceptibles d'équivoque. Nous avons à rappeler brièvement ce qu'ils sont.

Comme l'Eglise est dans l'Evangile, la politique de l'Eglise y est aussi. Elle se résume en quelques points : l'Eglise ne vient pas du monde ; — mais elle est établie dans le monde par Dieu ; — elle doit le réformer constamment, et, par là, constamment s'exposer à la persécution. Le chrétien doit respecter le pouvoir civil et le servir ; en vertu de sa croyance, il reconnaît à la puissance temporelle une autorité véritable : ce n'est pas devant la force qu'il s'incline. — Les hommes sont frères, tous égaux devant Dieu ; la conscience ne relève pas du gouvernement. — Les deux pouvoirs se rencontrent : où finit l'un, l'autre commence ; mais, en intervenant dans le monde, le pouvoir spirituel n'a pas

pris pour modèle les gouvernements que lui offrait l'Asie ou l'Empire Romain.

Insistons sur ce point : l'Eglise n'est pas du monde, mais elle est dans le monde, comme le levain est dans la pâte et le sel dans la nourriture. (S. Matth., XIII, 33 — V, 13).

« Je ne vous prie pas de les ôter du monde, — dit Jésus à son Père en parlant des disciples, — mais de les préserver du mal. » S. (Jean, XVII, 15), saint Matthieu (XIX, 27-30) et saint Marc (X, 28-31) nous transmettent un enseignement précis sur la place de l'Eglise dans le monde. — On oublie trop souvent que l'Eglise comprend les laïques, et qu'elle se propose la conversion de tous les hommes : elle doit donc, sans être du monde, remplir le monde.

L'Eglise veut réformer le monde : le monde persécute l'Eglise ; celle-ci n'existe que par la propagande (1) : c'est du monde qu'elle est tirée, c'est au monde qu'elle emprunte ses forces : le conflit est inévitable : « parce que vous n'êtes pas du monde, et que je vous ai choisis au milieu du monde, à cause de cela le monde vous hait. » S. Jean, XV, 19.

« Je suis venu jeter le feu sur la Terre, et quel est mon désir, sinon qu'il s'allume ? j'ai a être baptisé d'un baptême, et comme je me sens pressé jusqu'à ce qu'il s'accomplisse !

(1) Cette vérité est démontrée même par les règles d'organisation : le ministère de conquête (pays de missions) précède la hiérarchie (provinces du Saint Siège). La « Propagande » gouverne les pays chrétiens avant les autres congrégations romaines.

Pensez-vous que je sois venu apporter la paix sur la terre? Non, vous dis-je, mais la division. Car désormais dans une même maison cinq seront divisés, trois contre deux et deux contre trois. Seront divisés : le père contre le fils et le fils contre le père, la mère contre la fille et la fille contre la mère, la belle-mère contre la belle-fille et la belle-fille contre la belle-mère. » (S. Luc., XII, 49-53.)

Il ne peut y avoir de milieu entre la persécution et le triomphe de l'Eglise, mais, d'un tel triomphe, les vaincus sont les plus heureux.

— De même que le christianisme est opposé au monde par sa morale, si bien qu'aux yeux du monde sa seule existence est un scandale (1), — de même sa notion de l'autorité est en principe contraire à celle de la société civile :

« Vous savez que ceux qui sont regardés comme les chefs des nations les dominent, et que leurs princes ont puissance sur elles. Il n'en est pas de même parmi vous ; mais quiconque voudra devenir le plus grand sera votre serviteur ; et quiconque voudra être le premier parmi vous sera le serviteur de tous. Car le Fils de l'homme lui-même n'est pas venu pour être servi, mais pour servir, et donner sa vie comme la rançon d'un grand nombre. » (S. Marc, x, 42-45 ;

(1) — « Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse point parlé, ils n'auraient pas de péché ; mais maintenant ils n'ont pas d'excuse de leur péché... si je n'avais pas fait parmi eux des œuvres qu'aucun autre n'a faites, ils n'auraient pas de péché ; mais maintenant, ils ont vu, et ils ont haï et moi et mon Père. » S. Jean. xv, 22-27.

Cf., S. Luc, IX, 46-48 et S. Matth., XX, 25-28).

Cette autorité temporelle, si différente de l'autorité chrétienne, Jésus, fils de David (S. Matthieu, I — II, 2) pourrait la revendiquer, mais il la néglige et pour ne pas diminuer et compromettre sa véritable autorité (1), il se conforme strictement à l'ordre temporel établi : « Pilate... lui dit : Es-tu le roi des Juifs ?

... Jésus répondit : mon royaume n'est pas de ce monde. Si mon royaume était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu, pour que je ne fusse pas livré aux Juifs, mais mon royaume n'est point d'ici. Pilate lui dit alors : Tu es donc roi ? Jésus répondit : tu le dis, je suis roi : Voici pourquoi je suis né, et voici pourquoi je suis venu dans le monde : pour rendre témoignage à la vérité. » S. Jean, XVIII, 33, 37.

Il y a dans l'attitude dé Jésus à l'égard de la puissance temporelle une grande condescendance : « Lorsqu'ils furent venus à Capharnaüm, ceux qui recevaient les didrachmes s'approchèrent de Pierre et lui dirent : Ton maître ne paye-t-il pas le tribut ? Il dit : oui. Et quand il fut entré dans la maison, Jésus le prévint, en disant : Que t'en semble, Simon ? De qui les rois de la terre reçoivent-ils le tribut ou le cens ? De leurs fils, ou des étrangers ? Pierre répondit : Des étrangers. Jésus lui dit : Les fils en sont donc exempts. Mais pour que nous ne les scandalisions point, va à la mer, et jette l'hameçon, et tire le premier poisson qui montera, et en lui ouvrant

(1). « Jésus sachant qu'ils allaient venir l'enlever pour le faire roi, s'enfuit de nouveau, tout seul, sur la montagne. » S. Jean, VI, 15.

la bouche,tu trouveras un statère; prends-le et donne-le leur pour moi et pour toi » S. Matthieu, xvii, 23-26.

Si Jésus montre une telle condescendance, si la soumission à l'autorité temporelle est pour lui une occasion de manifester sa toute puissance divine aux yeux de ceux qui croient à son autorité spirituelle, c'est qu'il est lui-même fils des rois de la terre. Mais c'est précisément parce que sa soumission est libre, parce qu'il renonce lui-même à son droit, que cette soumission est complète et que la parole du Christ prend toute sa signification :

... « Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » (S. Matthieu, xxii, 17-22. S. Luc, xx, 21-26. S. Marc, xii, 13-17.)

Cette parole est très nette, mais elle est souvent mal interprétée : elle distingue deux domaines, mais ce qu'elle ne fait ni ne pouvait faire, c'est de dessiner exactement la frontière qui les sépare. Ni la société religieuse n'est composée d'âmes sans corps, ni la société civile de corps sans âmes. L'Eglise pour réaliser progressivement ses fins spirituelles a dû se mêler au monde plus intimement qu'elle ne faisait au temps des Apôtres, et d'autre part les idées chrétiennes ont à tel point pénétré même dans les esprits hostiles que l'autorité temporelle d'aujourd'hui n'est plus chez les nations civilisées, pénétrées de christianisme, ce despotisme que Jésus opposait à la puissance de Pierre.

Aussi, l'époque de son établissement fut l'épreuve décisive de l'Eglise et de sa politique. C'est à cette époque que nous devons remonter d'abord.

LE CATHOLICISME ET LA SOCIÉTÉ

CHAPITRE PREMIER

L'ÉGLISE ET L'EMPIRE PAÏEN

L'organisation de l'Eglise ; sainteté de son origine. — Le choix du chef de l'Eglise. — Pureté de la tradition. — Contre les ingérences extérieures, unanimité de l'Eglise. — Rôle universel de l'Eglise. — Union des prêtres et des laïques. — Le monachisme. — L'Eglise agit par cela seul qu'elle existe. — Réorganisation fondamentale de la famille. — L'Eglise et l'esclavage. — L'Eglise et le travail. — La charité. — Raisons religieuses du développement temporel de l'Eglise. — L'Eglise et l'Etat. — La persécution sous Néron. — Sous les Antonins. — Le IIIe siècle. — La persécution sous Dèce. — Premier essai de paix entre l'Eglise et l'Etat. — La persécution continue. — Constantin, l'œuvre qu'il accomplit était mûre. — Depuis Constantin, rôle exagéré de l'Etat dans l'organisation temporelle de l'Eglise. — Julien. — Nullité de l'action de Julien. — La fin du paganisme. — Première épreuve, première victoire. — Les deux pouvoirs désormais distincts se pénètrent cependant.

I. — L'Eglise tient au monde et à la politique par son organisation; mais ses cadres, sa hiérarchie, ne sont

pas une contrainte extérieure ; leur origine est sainte et les justifie, et ce n'est pas dans le catholicisme qu'il faut tenir cachées les origines des institutions pour que celles-ci conservent leur caractère sacré. Dans les foules qui le suivaient, Jésus avait choisi des Apôtres, et, parmi les Apôtres, il avait donné à Pierre le premier rang. Dans cette petite Eglise, qui déjà contenait le catholicisme, tous connaissaient personnellement le Maître, et se connaissaient entre eux. Il était la règle vivante, et une affection divine et fraternelle dominait les rapports de tous. Mais le Royaume, en grandissant dans le monde et en durant, excéda bientôt les limites de l'affection et du souvenir personnels, qui n'ont pas besoin d'être fixés dans la règle et dans la formule. Une hiérarchie de mieux en mieux organisée fut nécessaire, mais, bien loin de remplacer par une autorité formaliste et brutale ce rayonnement si doux et si pénétrant qui, sans obstacle, allait de l'âme du Christ à l'âme des disciples, elle était la sauvegarde temporelle indispensable de l'influence du Christ ressuscité, qui était remonté auprès de son Père.

Une ancienne tradition veut que Saint Pierre ait lui-même choisi, dans leur ordre, ceux qui devaient lui succéder. Ce système fut en vigueur ailleurs qu'à Rome, et plus en Orient qu'en Occident ; en 341, un concile d'Antioche le condamna. Cette forme de la tradition évangélique répondait bien aux nécessités d'une époque de persécution : elle n'excluait pas, elle préparait au contraire celle qui devait prévaloir pour toujours : l'élection (1).

(1) « Episcopus deligatur plebe præsente. » S. Cyprien. lettre 68.

Cette élection est ici l'œuvre du clergé et du peuple de la ville de Rome, et des évêques de la province. Mais on ne comprendrait pas comment ce système de l'élection continue le système testamentaire primitif, si l'on se figurait cette élection selon le mode démocratique de notre société actuelle. Pour l'Eglise, le choix est l'œuvre du Saint-Esprit, dont l'électeur ou les électeurs (il n'y a pas là de différence foncière) sont les ministres. L'électeur ne crée pas dans la personne qu'il choisit, une dignité nouvelle ; mais l'élection rend sensible et formel le choix d'abord caché du serviteur de serviteurs de Dieu. Aussi le vote ne traduit-il pas la volonté d'une majorité d'individus ; quel que soit le nombre des électeurs, ils ne sont en l'occurrence qu'*une* personne morale. On comprend dès lors que tous ne jouent pas le même rôle ; les simples fidèles ne sont là que pour témoigner sur le compte des candidats ; c'est par des raisons purement humaines, et non en vertu du droit canonique, que des nobles, des magistrats, des officiers ont pu devenir des électeurs influents, au sens moderne. Le rôle décisif dans l'élection appartient aux évêques suburbicaires qui la président, en apprécient les conditions, et consacrent enfin l'élu. Ce dernier privilège fait bien voir toute leur importance : car celui que leur choix révèle et consacre si grand, n'était même pas tout d'abord leur égal et ne partageait pas la dignité épiscopale. Dans l'Eglise primitive, un évêque ne quittait point l'Eglise dont il était l'époux mystique. Dans un pareil système les influences du dehors sont très réduites ; admirable centre d'information, sensible à

toutes les vibrations du monde chrétien, Rome n'en était pas moins dans les meilleures conditions pour élaborer une tradition parfaitement pure.

Comme toutes les églises du monde chrétien avaient la même sauvegarde, il fallait qu'un même esprit les animât toutes, pour que le respect indispensable de la tradition ne se traduisît point par le morcellement et par l'isolement. L'unité de l'Eglise a été une unité morale avant d'être aussi l'unité visible d'une organisation ; et l'universalité de l'Eglise romaine n'a d'abord été que la pureté éminente de sa tradition ; cette qualité d'universalité s'est traduite ou développée dans l'expansion mondiale du catholicisme.

Cette église était un milieu de vie intense et très compréhensive, parce que le monde ecclésiastique et le monde laïque se pénétraient intimement. La délégation de l'autorité par le sacrement de l'ordre met sans doute une différence radicale entre le rôle religieux, fonction du prêtre,et celui du laïque dans l'Eglise dont tous deux font partie. Mais en même temps que, pour des raisons d'ordre moral, s'est précisée la hiérarchie, pour des raisons semblables s'est établi le célibat, sans lequel les membres de cette hiérarchie, bientôt héréditaire, eussent subi une véritable déformation professionnelle. Par là, l'Eglise a pu toujours utiliser les énergies multiples qui s'offraient à elle, et avoir prise sur toutes les classes et sur toutes les conditions de la société ; par là elle a associé de la façon la plus féconde le sens pratique au sens mystique. Quand l'Eglise choisissait (1)

(1) Cette condition n'a pas changé ; ce qui a changé énormé-

son chef, elle était tenue de le choisir en elle-même, mais le choix des électeurs était par ailleurs très libre : il pouvait se porter même sur un laïque (1), et s'orienter avec une parfaite *sensibilité* sur le personnage le plus propre, selon les circonstances, à diriger la barque. Elle conciliait ainsi le maintien de la plus pure tradition, et l'adaptation à l'état toujours changeant de la société où il fallait vivre, et qu'il fallait vivifier. A la fin du Ier siècle, à une époque où l'Eglise était déjà répandue, et affermie par la persécution, le Pape Saint Clément qui avait connu personnellement saint Pierre et saint Paul, représentait avec éclat leur tradition ; en même temps la vitalité de l'Eglise s'affirmait dans tous les milieux et lui assurait, sans qu'elle se proposât en rien une fin politique, un rôle social, et par là, un rôle politique d'une extrême importance.

Ce qui lui assurait ce rôle, et faisait la vertu de sa propagande, ce sont les communications permanentes qu'il y avait entre tous les degrés de la hiérarchie ecclésiastique et toutes les conditions de la société civile. Les ministres du culte exerçaient des métiers, ce qui garantissait leurs fonctions sacrées de tourner elles-mêmes au métier ; d'autre part, l'activité des laïques trouvait constamment l'occasion de seconder la leur (2).

ment et peut ici faire illusion, c'est l'expansion de l'Eglise romaine.

(1) En 769 seulement, le Pape Etienne III décréta que « nul laïque ou clerc inférieur, mais seulement un diacre, ou un prêtre, cardinal de l'Eglise romaine, pourrait être élu. »

(2) Il est évident que les laïques ont un rôle important à rem-

L'église, ainsi, commença par être une image en raccourci, mais fidèle, de la société, avant d'être son modèle. Elle se développait de tous côtés, chez les pauvres et chez les riches, chez les grands et chez les humbles. Tant qu'elle fut persécutée et dut se cacher, ses ministres ne pouvaient guère être des personnages en vue. Quand le gouvernement fut pour elle, elle les choisit souvent au contraire dans les classes qui avaient des attaches avec le pouvoir et les capacités administratives que son expansion, désormais sans obstacle, rendait indispensables. Mais elle ne souffrit pas de la prédominance d'un élément riche et aristocratique; les besoins financiers de l'empire, la nécessité de maintenir les riches propriétaires dans les curies amenèrent les empereurs soit à interdire aux riches d'entrer dans les ordres, soit à poser comme condition préalable qu'ils abandonneraient leur patrimoine. Ceux qui venaient ainsi n'apportaient à l'Eglise que des qualités. Ils devaient la rendre capable, quand vinrent les catastrophes de l'invasion, de se substituer, par devoir et non par ambition, au pouvoir temporel défaillant.

plir dans la propagation de la foi. « Toutes les fois que la nécessité l'exige, ceux-là peuvent aisément, non, certes, s'arroger la mission des docteurs, mais communiquer aux autres ce qu'ils ont pour eux-mêmes reçu, et être, pour ainsi dire, l'écho de l'enseignement des maîtres. D'ailleurs, la coopération privée a été jugée par les Pères du Concile au Vatican tellement opportune et féconde, qu'ils n'ont pas hésité à la réclamer. » Léon XIII (*Lettres apostoliques, etc.*) Lettre Encyclique *Sapientiæ Christianæ*, sur les principaux devoirs civiques des chrétiens, 10 janvier 1890.

La culture de la vie religieuse pour elle-même, indépendamment du milieu où il faut vivre, ne risquait pas d'être compromise. Ce fut le rôle du monachisme de la sauvegarder et de l'enrichir. Lui aussi s'était développé progressivement, selon le besoin des âmes, aux confins de la vie laïque et de la vie ecclésiastique, entre lesquelles il entretenait la circulation à mesure qu'elles se spécialisaient ; pendant les deux premiers siècles, l'ascétisme, la pratique des bonnes œuvres poussée jusqu'au métier, le célibat ou la virginité ne comportaient pas la séparation de la famille ou de la communauté. La persécution, trait dominant de cette période, et dont on retrouve, ici comme ailleurs, l'influence bienfaisante, habitua les chrétiens à la vie au désert. Enfin, au IVe siècle, au moment où l'Etat s'attachait à l'Eglise, le monachisme, qui s'était préparé en Orient, s'organisa en occident comme pour rétablir l'équilibre du temporel et du spirituel. S. Athanase, en 340, amena à Rome des moines égyptiens ; en Gaule, le pannonien Martin fonda, vers 760, le monastère de Ligugé près de Poitiers.

Ce monachisme qui tire sa vertu du plus intime de la vie religieuse, devait être en même temps l'instrument le plus souple et le plus précis de l'action sociale et politique de l'Eglise. A côté de la hiérarchie séculière, de plus en plus arrêtée et robuste, il est la réserve toujours disponible, l'élément dont la ferveur s'adapte aux formes les plus diverses et les plus nouvelles que le christianisme doit revêtir dans le monde.

II. — Nous avons vu l'Eglise intimement mêlée à la

société d'où elle sort pour la gagner et la faire rentrer en elle ; — nous devons examiner maintenant comment elle agit, et voir comment, sans se proposer autre chose que l'observation, pour elle-même, de ses principes essentiels, elle est devenue l'agent le plus puissant de réforme sociale, et par là, le principal souci du pouvoir temporel.

La cité antique, en effet, reposait sur une conception déterminée de la religion ; cette conception était ruinée, mais elle s'était traduite dans des institutions qui subsistaient. Toute l'organisation politique et économique de l'empire tenait par beaucoup de liens à cette religion : toucher à la religion, c'était toucher du même coup au régime économique et au régime politique ; c'était tout au moins accélérer leur évolution. Car il y avait déjà, dans toute cette organisation, des causes de dissolution très efficaces. C'est par une série de révolutions que la cité antique était devenue l'Etat romain ; l'ancien régime de la famille avait disparu, mais par corruption et non par réforme ; et rien ne remplaçait ce qu'il avait eu d'excellent ; le régime économiqne, fondé sur l'exploitation des vaincus et sur l'esclavage, épuisait le monde et allait à une catastrophe. Ce n'est donc pas le christianisme qui a détruit l'Etat romain ; mais il a mis en évidence les causes de déchéance et surtout, par sa valeur positive, par sa capacité à remplacer ce qui se détruisait, il a donné aux éléments révolutionnaires de la société cette sécurité de l'avenir sans laquelle leurs efforts sont timides et n'aboutissent qu'à des compromis. Le christianisme est en ce sens, et reste la

seule puissance révolutionnaire que le monde ait connue.

Par la restauration de la famille, il a fourni le *fondement indispensable* à tout état organisé (1). Par lui, la famille est devenue sainte, la dignité de la femme a été sauvegardée, tout reste de la tyrannie du *paterfamilias* supprimé ; la famille a été composée de personnes ayant leur indépendance et toute leur valeur morale : seule condition qui donne du prix à l'union et à l'unité de la famille. (V. S. Matth., x, 21 — S. Luc, II, 39-52). Sur la question du divorce, l'Eglise ne craignit pas de se mettre en opposition formelle avec le droit civil. Elle se montra aussi plus sévère que l'Etat sur les prohibitions, dans une pensée sociale qu'a exprimée saint Augustin « ... parce qu'il sembla utile de multiplier autant que possible le nombre des liens d'affection entre les membres de la société humaine (2). »

A côté de cette législation spéciale, le monachisme, en instituant comme une sorte de famille supérieure, contribua à sanctifier la famille ordinaire, et la remplaça pour ceux qui en étaient privés. A la limite

(1) Sur l'importance sociale du mariage, sur sa corruption dans l'Empire romain et sur sa restauration par l'Eglise chrétienne. V. Léon XIII, Encycl. *Arcanum divinæ sapientiæ* 10 févr. 1880.

(2) *Cité de Dieu*, xv, 16, cité par Cl. Jannet. Cp., Léon XIII, « C'est aussi un fait important... qu'elle [l'Eglise] ait déclaré la nullité des mariages entre parents et alliés à certains degrés, afin que l'amour surnaturel des époux se répandît dans un plus vaste champ. »(*Arcanum divinæ sapientiæ*).

commune de l'organisation familiale et de l'économie générale, le christianisme rencontrait l'esclavage. Il le condamna ; mais c'est ici qu'on peut voir la nature et la puissance de ses procédés de réforme ; il n'employa pas les moyens brutaux et brusques qui témoignent de plus d'emportement que d'amour de la justice, et qui rendent les réactions inévitables en leur offrant d'avance un prétexte et presque une justification. A peine est-il vrai de dire que l'Eglise ait combattu l'esclavage ; elle l'ignora, et elle transforma l'âme des esclaves et celle des maîtres (1). Et c'est la société civile, lorsqu'elle a été pénétrée de christianisme, qui, à la longue, a formellement supprimé l'esclavage. La société civile fut l'exécutrice de la condamnation ; mais en s'inspirant ainsi de raisons d'ordre religieux, elle se trouva avoir pris une excellente mesure d'ordre économique.

L'Eglise, en effet, a transformé tout le régime du travail ; la condamnation de l'esclavage en principe n'aurait servi de rien si sa suppression avait dû amener la ruine générale. Or, l'Eglise, en sanctifiant le travail (2), abolissait, sans violer aucun droit historique, le principal obstacle entre la condition libre et la condition servile ; elle annulait d'avance les dangers pos-

(1) V. notamment Léon XIII, lettre encyclique aux évêques du Brésil. *In plurimis*, 5 mai 1888. M. Allard donne de très beaux exemples de l'égalité chrétienne : *Dix leçons sur le martyre*, Lecoffre, 1906 p. 155 et suiv.

(2) V. Sur ce point la première lettre pastorale du cardinal Pecci (plus tard Léon XIII) avec *L'Eglise et la civilisation* (1877) *Œuvres pastorales*, trad. Lury, 2 vol. Desclée, de Brouwer et Cie.

sibles de l'émancipation. Enfin, elle ne permit pas à l'esclave de se révolter, et le rendit digne de la liberté avant de le rendre libre.

La doctrine de l'Eglise sur la sainteté du travail et sur les dangers du luxe et de l'oisiveté n'empêcha pas la catastrophe économique où finit l'Empire, mais elle prépara un nouvel équilibre économique. Il y eut bientôt plus d'ouvriers chrétiens que d'ouvriers païens ; les fêtes religieuses leur assuraient le repos nécessaire. — L'Enseignement des Pères sur la propriété eut une portée considérable ; mais ils s'occupèrent moins de faire la théorie du principe de la propriété que de régler l'usage de la richesse. Au IVe siècle, saint Astère, évêque d'Amasée, expliquait que Dieu seul est véritable propriétaire, l'homme ayant seulement l'usage temporel et l'administration des biens. — Les premiers membres de l'Eglise de Jérusalem avaient mis leurs biens en commun. Ici encore, l'Eglise ne posait pas de maxime rigide et anarchique : elle agissait sur les âmes auxquelles elle inspirait des scrupules nouveaux. Sa conception de la charité fut une révélation pour le monde païen ; et c'est sa charité qui fut la première réalisation de sa catholicité : elle n'excluait personne. La persécution multiplia les occasions d'excercer cette vertu, et les chrétiens riches réhabilitèrent la richesse. Les pauvres, les voyageurs, les prisonniers, les veuves, les enfants abandonnés ou orphelins, etc., profitaient de cette charité ; tel était le rôle social de cette vertu nouvelle et proprement chrétienne que l'administration de la charité rendit néces-

saire la création du premier degré de la hiérarchie qui fut nettement spécialisé : le diaconat.

C'est pour la charité aussi que l'Eglise centralisa des biens considérables ; c'est pour cette œuvre essentiellement religieuse qu'elle a dû revêtir un des caractères essentiels de la puissance temporelle. Mais elle devait avoir une autre raison vitale de devenir propriétaire : dans l'état de persécution où se résument tous ses rapports avec la puissance politique jusqu'au IVe siècle, la propriété était la meilleure garantie d'indépendance et même d'existence. Sans cette propriété, l'Eglise n'aurait pu ni vivre, ni remplir sa mission religieuse, ce qui d'ailleurs est une seule chose. — Et cette propriété indispensable devait, au Moyen Age, lui assurer un rôle politique prépondérant.

III. — Nous avons vu comment l'Eglise, — tirée de la société romaine — était en opposition avec cette même société. Si respectueuse qu'elle fût des institutions établies, si disposée à la charité, et si éloignée de *juger* autour d'elle, — par la vitalité même de l'idéal qu'elle apportait au monde, elle était un reproche insupportable à ceux qui la regardaient du dehors (1). Elle était détestée, non pour les conséquences de son action (imperceptibles dans les premiers temps), mais vraiment

(1) « Si je n'étais pas venu, et que je ne leur eusse point parlé, ils n'auraient pas de péché ; mais maintenant ils n'ont pas d'excuse de leur péché... Si je n'avais pas fait, parmi eux, des œuvres qu'aucun autre n'a faites, ils n'auraient pas de péché ; mais maintenant ils ont vu, et ils ont haï et moi et mon Père. » Saint JEAN, XV, 22-24

pour elle-même. « Vous serez haïs à cause de mon nom », avait dit Jésus-Christ à ses apôtres (1).

Voilà pourquoi la persécution fut l'état normal des rapports entre l'Eglise chrétienne et la puissance romaine. Si l'on a pu compter des persécutions distinctes (sans pouvoir en fixer exactement le nombre), c'est que l'Etat romain ne s'est pas toujours défendu, soit que la foi en lui-même lui manquât, soit que des circonstances extérieures l'aient gêné.

La persécution s'est seulement faite plus minutieuse et plus cruelle à mesure qu'avec l'expansion de l'Eglise les conséquences matérielles de son établissement ont été plus évidentes, et ce sont alors souvent les meilleurs princes qui ont été ses plus implacables adversaires.

Il ne manqua à la persécution que d'être victorieuse ; en dépit d'elle, l'Eglise s'affermit constamment ; elle ne s'établit pas seulement : elle triompha ; elle triompha par la déchéance de l'adversaire, après avoir à la fois contribué à produire cette déchéance et à en neutraliser des conséquences.

La persécution semblait d'autant moins justifiée que l'Eglise professait avec sincérité une entière soumission à l'Etat dans le domaine du temporel : « Rendez à César ce qui est à César » avait dit Jésus-Christ ; et il avait payé l'impôt de didrachme.

(1) « Parce que vous n'êtes pas du monde, et que je vous ai choisis au milieu du monde, à cause de cela le monde vous hait. » Saint JEAN, XV, 19.

« Ils vous feront toutes ces choses à cause de mon nom. » Saint JEAN XV, 21,

Sur ce point comme sur les autres, l'Eglise romaine avait conservé la tradition évangélique particulièrement pure. Saint Paul avait déclaré « qu'il n'y a pas de puissance qui ne vienne de Dieu ». A l'époque où en Orient, l'auteur de l'Apocalypse lançait de véhémentes imprécations contre la Bête, l'Eglise de Rome montrait cet esprit évangélique dont elle ne s'est jamais départie (1). Après les cruautés de Domitien, saint Clément, le grand représentant de la tradition apostolique, traduisait dans la lettre aux Corinthiens les sentiments des chrétiens à l'égard du gouvernement : « A nos princes, à ceux qui nous gouvernent sur la terre, c'est toi, Seigneur, qui as donné le pouvoir de la royauté, par la vertu magnifique et inénarrable de ta puissance, afin que, connaissant la gloire et l'honneur que tu leur as départis, nous leur soyons soumis et ne nous opposions pas à ta volonté. Accorde-leur, Seigneur, la santé, la paix, la concorde, la stabilité, pour qu'ils exercent sans obstacle l'autorité que tu leur as confiée. Car c'est toi, maître céleste, roi des siècles, qui donnes aux fils des hommes la gloire, l'honneur, la puissance sur les choses de la terre. Dirige, Seigneur, leurs conseils suivant le bien, suivant ce qui est agréable à tes yeux, afin que, exerçant paisiblement et avec douceur le pouvoir que tu leur as donné, ils te trouvent propice (2) ». A peine trouverait-on dans les derniers mots une allusion très discrète à la persécution ; mais la soumission n'a rien de conditionnel ; elle est entière,

(1) P. Allard, *Le Christianisme et l'Empire romain*, p. 26-27.
(2) Trad. par l'abbé Duchesne, *Origines Chrétiennes*, p. 181,

et d'autant plus sûre, qu'elle ne procède pas du prestige ou de la terreur du prince, mais de la religion même. Ni Néron, ni Domitien, sous qui la persécution fut le moins attendue et le moins justifiée, ne purent rien changer au principe posé par Jésus-Christ.

Reste à voir ce qu'a été le progrès de la persécution, comment c'est par elle que l'Eglise s'est préparée au triomphe, comment en conséquence dans ce triomphe demeurent les marques de l'état primitif — et foncier — de persécution.

L'Eglise était en pleine vigueur de développement avant que l'Etat romain connût son existence. Elle était pour ainsi dire à l'ombre du judaïsme. Les chrétiens étaient déjà persécutés, mais ils l'étaient par les Juifs, et il arrivait que l'Etat, pour maintenir l'ordre, les protégeât. Cependant le judaïsme, lui aussi, était travaillé par le levain religieux, et sous Claude, Juifs et Chrétiens ensemble furent expulsés de Rome (vers 51) : « Judæos, impulsore Chresto, assidue tumultuantes Roma expulit (1) ». Après la captivité de saint Paul à Rome, les Chrétiens furent assez nombreux pour fournir à Néron, suspect aux Romains après l'incendie de Rome, le dérivatif d'une persécution. Mais on ne comprendrait pas que Néron eût usé de ce procédé, si les Chrétiens n'avaient déjà paru suspects et n'avaient été haïs. Son caprice de tyran fut l'occasion et non la raison de la persécution. Au reste, Suétone nous parle

(1) Suétone, *Vita Claudii*, 25, — Dans l'exposé qui suit, nous nous attachons surtout au livre excellent de M. P. Allard : *Le Christianisme et l'Empire romain*, V. Lecoffre, 6e éd. 1903.

de la répression du christianisme, non comme d'un acte isolé, mais comme d'un principe légal : « Les Chétiens, hommes d'une superstition nouvelle et malfaisante, furent frappés de divers supplices (1). » Et dans sa première lettre, saint Pierre, écrivant de Rome au lendemain des cruautés de l'an 64 dit aux Chrétiens : « Qu'aucun de vous ne soit châtié comme homicide, ou voleur, ou malfaisant, ou avide du bien d'autrui... Si quelqu'un de vous est puni comme chrétien, qu'il n'en rougisse pas, que, tout au contraire, il en glorifie Dieu (2). »

Tant que le troupeau chrétien fut peu nombreux, il fallut la perversité d'un Néron ou d'un Domitien pour faire passer à l'acte la persécution partout prête, — mais quand l'Eglise fut plus répandue et mieux organisée,les meilleurs empereurs romains furent les grands persécuteurs.

Les Antonins, par leurs qualités, semblaient destinés à comprendre le christianisme ; ils ne firent en réalité que rendre la procédure contre les chrétiens plus claire et plus redoutable. Trajan, consulté par Pline, gouverneur de la Bithynie, sur la procédure à suivre à l'égard des Chrétiens, répondait en homme d'ordre et de tradition, content de l'antique mesure de justice, qu'il fallait les punir, s'ils étaient accusés régulièrement, mais non pas faire état des dénonciations anonymes, ni poursuivre d'office. Il différait ici de Néron simplement en ce qu'il réfrénait les passions populaires au lieu de les

(1) Suétone, *Néron*, 16.
(2) S. Pierre, Ie Ep., iv, 15-16.

utiliser, mais il appliquait bien la même législation. Les précautions prises sauvaient plutôt les païens calomnieusement accusés de christianisme par des ennemis personnels, que les véritables Chrétiens.

D'ailleurs, aucun empereur romain ne fut capable de réprimer dans les provinces les excès de pouvoir des magistrats ou de prévenir des tumultes populaires ; et, même aux époques d'indulgence du pouvoir central, il y eut des martyrs dans l'Empire. Adrien, quoi qu'aient pu laisser croire de lui les apologistes du IIe siècle, intéressés à montrer la possibilité du bon accord de l'Etat et de l'Eglise, Antonin, malgré sa bonté, se contentèrent de légiférer contre les excès populaires. — Marc-Aurèle, par intelligence des traditions romaines, peut-être aussi par une certaine faiblesse qui dépare ses hautes qualités d'esprit, semble avoir aggravé la persécution, puisque, malgré le principe fixé par Trajan (conquirendi non sunt), Celse parlait à son éqoque, de Chrétiens errants et poursuivis. Ce qui est sûr, c'est qu'il y eut recrudescence de persécution. Les célèbres martyrs de Lyon sont de ce règne (177).

A la fin du règne détestable de Commode, les Chrétiens furent tranquilles, grâce sans doute à l'influence de la favorite de l'empereur, Marcia.

Au IIIe siècle commença une nouvelle phase des rapports de l'Eglise et de l'Etat romain. Jusqu'à cette époque, le christianisme n'avait agi dans la société que par sa conception morale, et les Chrétiens n'avaient été poursuivis qu'individuellement moins par l'Etat que par la société, représentée par des particuliers. Au

IIIe siècle, l'Eglise devint propriétaire, elle agit comme groupe organisé, aussi fut-elle persécutée comme Eglise, par édit, frappée dans son organisation et dans sa propriété, les magistrats agissant contre elle d'office. Sous cette forme nouvelle, les paroxysmes de la persécution furent plus violents et moins durables ; les forces en présence purent être mesurées, et, par degrés, le triomphe de l'Eglise sortit de ses épreuves.

C'est sans doute l'activité de la propagande chrétienne qui décida Sévère, d'abord bienveillant, à interdire de passer du paganisme au christianisme : « Judæos fieri sub gravi pœna vetuit, item etiam de christianis sanxit » (1).

Sous cet énergique empereur, la loi fut durement appliquée aux Chrétiens, sinon aux Juifs, qui depuis la chute de Jérusalem, n'étaient plus redoutés. Mais, dans cette persécution d'Etat, le zèle des magistrats s'efforçait beaucoup moins de multiplier les condamnations à mort, que d'obtenir, au contraire, avec une rétractation, le retour des égarés à l'unité morale.

C'est encore sous Septime Sévère que l'Eglise devint propriétaire ; elle n'avait reçu jusque-là des fidèles que des ressources mobilières ; elle eut alors un cimetière à Rome. Vers le même temps, elle en eut à Césarée de Mauritanie et à Carthage. La législation libérale sur les associations funéraires, — qu'on pouvait fonder sans autorisation à Rome dès le Ie siècle, et dans les provinces depuis Septime Sévère, lui permit d'être ainsi

(1) Spartien, *Sévère*, 17.

propriétaire malgré l'incapacité individuelle de ses membres. Elle ne put profiter de cette législation qu'en organisant ses associations, jusque dans le détail, sur le modèle exact des associations païennes : l'esprit seul, dont la loi ne peut connaître, était foncièrement différent dans ces associations semblables aux autres, mais composées d'individus chrétiens.

La propriété collective semble avoir entraîné la capacité juridique. Et, jusqu'au milieu du IIIe siècle, la persécution la plus violente a respecté la propriété de l'association chrétienne.

Caracalla continua les rigueurs de Septime Sévère ; comme aux premiers temps, les chrétiens étaient condamnés comme chrétiens. « On nous brûle vifs pour le nom du vrai Dieu, dit Tertullien, ce qu'on ne fait ni aux véritables ennemis publics, ni aux criminels de lèse-majesté (1). »

L'exécrable empereur Elagabale, et le doux Alexandre Sévère, qui n'étaient ni l'un ni l'autre de vrais romains, laissèrent également en paix les Chrétiens. La sympathie d'Alexandre Sévère pour les Chrétiens s'explique par un éclectisme très païen, mais eut d'importantes conséquences pratiques ; des cabaretiers disputaient aux Chrétiens la possession d'un terrain : « mieux

(1) On remarquera que les accusations accessoires qui pouvaient être portées contre les chrétiens, lèse-majesté, sacrilège, magie, rites étrangers étaient inutiles contre ceux qui avaient la force de ne pas apostasier. C'est contre ceux qui faiblissaient et qui échappaient ainsi à leurs ennemis particuliers, que la haine pouvait faire valoir ces griefs de seconde ligne, pour ainsi dire.

vaut, décida l'empereur, un culte quel qu'il soit, rendu à Dieu dans ces lieux, que des cabarets (1). » Cette décision confirmait pour les Chrétiens le droit de posséder et d'ester en justice. *Christianos esse passus est*, dit encore Lampride de cet empereur ; mais Alexandre manquait de fermeté ; c'est sous son règne que, dans une émeute, fut martyrisé le pape Calliste. Sa sympathie à l'égard des Chrétiens avait contribué à l'impopularité de l'empereur ; son successeur, le Thrace Maximin, réagit ; il put frapper les chefs ; peut-être les évêques étaient-ils inscrits à titre d'administrateurs du temporel de leurs communautés sur les registres de la préfecture urbaine à Rome. Sous les Gordiens, et surtout sous Philippe, probablement chrétien en son for intérieur, l'Eglise fut tranquille.

Le développement du christianisme sous ces empereurs en somme mauvais romains, amena Dèce à prendre des mesures énergiques : pour maintenir la tradition romaine, il fut obligé d'innover, parce que les circonstances avaient changé, et c'est lui qui promulgua le premier *édit* de persécution. A jour fixé, des commissions locales procédèrent à une enquête ; les suspects, convoqués au temple, devaient honorer les dieux ; s'ils y consentaient, ils recevaient un certificat, ou *libellus* qui témoignait de leur soumission. Les violences durèrent du commencement de 250 à mai 251 environ ; elles troublèrent l'organisation de l'Eglise, et causèrent beaucoup d'apostasies, surtout chez les riches.

(1) Lampride, Alex. 49. — 2, ch. xxii.

Mais ce grand effort, qui aurait dû supprimer le christianisme, fit voir surtout l'impuissance de l'Etat, Dèce lui-même dut s'arrêter, et après lui, Valérien renonçant à poursuivre la réalisation de l'unité religieuse nationale, se contenta de faire du mal à l'Église et de lui prendre ses biens. C'est pourquoi, pour la première fois, la communauté chrétienne fut traitée comme une association illicite ; les plus grandes rigueurs menaçaient non ceux qui avaient fait partie de l'association, mais ceux qui tenteraient de la reconstitut (257). Dès l'année suivante, il fallut aggraver l'édit inefficace. Cependant l'opération financière de Valérien ne réussit pas mieux que l'opération politique de Dèce. L'empereur avait d'ailleurs commis l'erreur d'évaluer les richesses des communautés d'après le bien qu'elles faisaient.

Ainsi, il avait suffi à la persécution de s'organiser en une loi précise et décisive, pour qu'elle montrât son impuissance et pour qu'elle déviât. Ce ne fut pas seulement comme chrétien, mais surtout comme sacrilège, conspirateur, et fauteur d'association illicite que saint Cyprien fut condamné sous Valérien. Et dès le milieu du IIIe siècle, la seule organisation d'assemblées ou de réunions est sacrilège.

Valérien fut pris par les Perses; le règne de son successeur Gallien est à la fois peu important et très significatif; sous l'influence de l'impératrice Salonine, peut-être chrétienne, non seulement il fit cesser les violences, mais il rendit *par un édit* aux évêques la liberté de leur ministère. Plusieurs évêques et même,

semble-t-il, des particuliers, furent remis en possession des biens saisis par le fisc, ou furent indemnisés. — C'était déjà presque la politique de Constantin, mais non pas son énergie ; Gallien ne put maintenir l'ordre dans l'empire.

Sous Aurélien se produisit comme un nouveau spasme de persécution ; l'édit sévère qu'il rendit en 274, peu de temps avant de mourir, n'eut guère le temps d'être appliqué, mais détruisit l'effet de la reconnaissance légale de l'Eglise sous Gallien ; cela suffit pour autoriser les rigueurs locales, au moins en Occident, où les chrétiens ne faisaient pas encore, comme en certains points d'Orient, la majorité.

Dioclétien comme presque tous les persécuteurs, ne persécuta pas tout d'abord. Le partage du pouvoir qui permit l'influence néfaste de Galère, permit aussi l'influence bienfaisante de Constance Chlore. Dioclétien qui avait commencé par donner à sa cour un rang officiel au clergé, ordonna, par l'édit du 24 février 303, que les assemblées chrétiennes cesseraient, que les églises seraient détruites, ainsi que les livres sacrés, et que tous les chrétiens abjureraient.

Les peines devaient être la mort civile et la dégradation pour les grands, l'esclavage pour les humbles, la perpétuité de l'esclavage pour les esclaves. C'est par degrés que la perfidie de Galère amena des rigueurs sanglantes, mais en somme, si l'édit fut exécuté en ce qui concernait les choses, il ne put l'être en ce qui concernait les personnes. En 303 et 304, Dioclétien, cédant à des calomines qui imputaient aux chrétiens les

soulèvements de Syrie et d'Arménie, recommença les cruautés de Dèce, mais ni lui, ni, quand il eut abdiqué, Galère, ne purent faire prévaloir cette politique dans tout l'empire. Galère, rongé par une maladie affreuse, suspendit lui-même la persécution en 311, et, pour la seconde fois, l'impuissance de l'Etat fut enregistrée avec toute la solennité qu'entraînent les mesures légales. Le triomphe du christianisme, qui fut officiel sous Constantin, était dès lors si réel que le grossier Maximin, en Orient, employait déjà pour le combattre des procédés analogues à ceux auxquels, après Constantin, Julien eut recours ; l'empereur organisait des pétitionnements et par des procédés artificiels excitait cette même opinion populaire qui d'abord avait forcé la main au gouvernement. Il cherchait aussi à organiser le paganisme. Mais l'opinion fut émue par la charité que les Chrétiens montrèrent pendant une peste, — et Constantin devint leur champion.

Constantin n'a pas changé le cours des événements ; c'est en lui, mais non dans les choses, que la lumière s'est faite à l'improviste. La religion n'était pour rien dans la guerre qu'il engagea contre Maxence ; et si les Chrétiens ont pu considérer sa victoire comme leur victoire, c'est qu'il se convertit pendant son expédition. A Rome, Constantin fut bien accueilli de tous les partis, parce qu'il s'efforça de tenir la balance égale entre les uns et les autres. Tel est le sens de l'édit de Milan qu'il promulgua en 313 d'accord avec Licinius : « La liberté de religion ne peut être contrainte, et il faut permettre à chacun d'obéir, dans les choses divines au

mouvement de sa conscience... — Nous voulons simplement aujourd'hui que chacun de ceux qui ont la volonté de suivre la religion chrétienne le puisse faire sans crainte d'être aucunement molesté... — Ce que nous leur accordons, nous l'accordons aussi aux autres, qui auront la liberté de choisir et de suivre le culte qu'ils préfèrent, comme il convient à la tranquillité de notre temps. » C'est la politique de Gallien, et celle de Galère mourant et repentant, mais servie cette fois par un prince rempli de prestige et d'énergie. Constantin resta fidèle, en habile homme, à cette impartialité entre des intérêts opposés. Et si, surtout après la mort de Licinius (324) il laissa voir, dans ses paroles souvent injurieuses à l'égard des païens, ses préférences personnelles, ses actes restèrent inspirés par la prudence et le souci de l'ordre. L'Eglise était à même de profiter si bien de la liberté que, surtout au sortir de la persécution, la liberté pour elle paraissait un privilège, mais elle ne reçut aucun avantage qui lui fût particulier. En 313, 319, 320 Constantin par des rescrits exempta les prêtres catholiques des charges municipales ; mais les prêtres païens en étaient déjà exempts ; et Constantin, soucieux avant tout des droits de l'Etat, ne permit l'accès des ordres sacrés qu'aux « gens de petite fortune » (320) pour ne pas appauvrir les curies. En 321, les églises catholiques reçurent, *comme les temples*, le droit de recevoir legs et dons.

Cette même année, le dimanche des chrétiens devint jour chômé, *au même titre que les feriae païennes* ; quant à ce genre de ferveur qui poussait Cons-

tantin à se moquer du paganisme, c'est le même qui l'incitait à se mêler des affaires intérieures de l'église ; ni dans un cas ni dans l'autre les chrétiens n'ont eu à se féliciter de l'intervention de l'Empereur. Le dommage a été d'autant plus grand qu'une sorte de légende de Constantin a recommandé cet exemple. Et ainsi, la première fois que le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel se sont touchés, c'est le premier qui a empiété sur le second. Cela tient pour une bonne part à ce que le pouvoir spirituel, malgré ses immenses réserves de force, faisait, après la persécution, figure de protégé.

La vérité est que Constantin a eu assez de prestige personnel pour faire enregistrer par l'histoire sans diminution de l'Etat, la capitulation de l'Etat païen. Et il est bien à plus d'un titre le représentant du paganisme finissant. Le respect qu'il avait pour le Dieu de sa victoire était tout païen ; il restait le chef religieux de l'Etat païen, il intervenait dans les affaires religieuses en vertu du vieux principe païen que le domaine de la religion et celui de l'état sont confondus. A la fin de sa vie, lorsqu'il se faisait baptiser (par un arien) il passait avec son Dieu un marché à la manière païenne.

Et cependant, on ne saurait exagérer la grandeur de l'œuvre chrétienne de Constantin : en conférant à l'Eglise *l'égalité* avec l'autre culte, il consacrait sa *supériorité* ancienne et son expansion future ; — en acceptant les formes extérieures du christianisme, (dont il ne saisissait, lui, que l'extérieur), il préparait

l'avènement du christianisme intégral, car ces formes ne peuvent rester vides, elles appellent leur contenu, parce qu'elles n'ont pas été imposées du dehors, toutes faites, mais que (plusieurs exemples nous l'ont fait voir), elles sont l'expression mûrie des besoins intimes de l'âme.

Dès 341, les successeurs de Constantin, observant son désir secret sinon ses prescriptions formelles, décrétèrent que la superstition devait cesser et que les sacrifices seraient abolis. Mais presque aussitôt des mesures étaient prises pour conserver intacts les temples des environs de Rome. En 353, Constance devenu seul maître de l'empire menaçait de mort les adorateurs des idoles ; mais le même empereur visitait les temples, confirmait les privilèges des Vestales et remplissait les fonctions de souverain Pontife. Comment ce rôle de chef de la religion païenne n'eût-il pas faussé chez lui comme chez Constantin, la notion exacte des rapports entre l'Eglise et l'Etat ? Après avoir irrité les païens par des lois impuissantes, il persécuta, en qualité d'arien, les catholiques.

Lorsque Julien, par une haine du christianisme que son éducation explique très bien, et justifie dans une certaine mesure, s'efforça de faire revivre le paganisme, il ne crut pas pouvoir le faire sans retirer à l'Église la liberté et l'égalité religieuse qui lui paraissaient associées à son triomphe, et sans reconstruire le paganisme lui-même sur le modèle du christianisme. La voie où il s'était engagé l'eût mené à la persécution sanglante, si la mort ne l'eût sauvé ; sa valeur per-

sonnelle rendit plus frappante la démonstration assez superflue à son époque, de l'impuissance de l'Etat à créer une religion comme à en détruire une, et par conséquent de la maladresse (au simple point de vue politique) des mesures de haine (1).

L'œuvre de Julien se détruisit d'elle-même, et les Chrétiens n'eurent pas de peine à s'abstenir de représailles. Valentinien se contenta de rendre aux Chrétiens la situation légale qu'ils avaient avant Julien. Il fut le premier à mettre en pratique la politique libérale d'un véritable Chrétien : pas plus qu'il ne persécuta les païens, il n'intervint dans les affaires intérieures de l'Eglise. « Je suis laïque, disait-il, je n'ai point à examiner curieusement les dogmes. Ceci est l'affaire des prélats. » En même temps il prenait des mesures contre les empiètements possibles du clergé catholique : renouvelant la défense faite aux curiales d'entrer dans les ordres sans abandonner leur patrimoine, supprimant les exemptions accordées par Constance aux clercs qui faisaient le commerce, restreignant le droit d'asile des églises, interdisant aux clercs de recevoir les dons et legs de femmes chrétiennes dont ils ne seraient pas les héritiers légitimes.

Tandis que l'arien Valens en Orient s'appuyait sur les païens par haine des orthodoxes, Gratien, en Occi-

(1) Il supprima l'immunité des charges municipales pour les prêtres catholiques, reprit les subsides autrefois accordés par Constantin, abusa des amendes, etc. L'édit ui interdisait l'enseignement à ceux qui ne pratiquaient pas le culte des dieux fut désapprouvé même des païens modérés, comme Ammien Marcellin. Julien favorisa les Juifs.

dent, rompait pour la première fois le lien officiel entre l'empire et le paganisme ; il refusait la dignité de souverain pontife, et, en 382, faisait enlever du sénat la statue de la Victoire, symbole du paganisme, à laquelle les sénateurs offraient de l'encens. C'est lui qui mit fin aux exemptions et aux privilèges des prêtres païens ; mais le paganisme ne pouvait subsister que par l'appui de l'Etat. Gratien cependant n'essaya pas d'unir l'Eglise chrétienne et l'Etat après avoir rompu tout lien entre le paganisme et l'Etat. Il ne faisait ainsi que compléter les mesures d'égalité inaugurées depuis plus d'un siècle entre les deux cultes. Il est bien vrai que les prêtres catholiques conservaient des avantages personnels que n'avaient plus les prêtres païens, mais le paganisme, s'il eût eu lui-même quelque ressort, était encore au regard de la loi dans une situation infiniment plus favorable que ne l'était le christianisme au temps de la persécution. Et c'était bien une conséquence de cette persécution impuissante, que l'Etat fût désormais, non pas l'associé du pouvoir religieux (comme au temps païen) mais plutôt, dans une certaine mesure son serviteur. C'est pour sa morale, au nom du Christ, que le christianisme avait été haï ; — et c'est par sa morale que dans la personne d'un saint Ambroise il dominait un Gratien ou un Théodose, ces hommes dont l'autorité divine, fruit des siècles du paganisme, passait ainsi au service de l'Evangile.

Saint Ambroise « est le premier évêque qui ait eu place dans les conseils d'un souverain (1) ». La persécu-

(1) P. Allard, ouvrage cité p. 256.

tion faisait paraître enfin ses résultats longtemps mystérieux. Avec Théodose, l'Etat fut l'énergique serviteur de l'Eglise contre l'hérésie et contre l'apostasie. C'est ainsi qu'autrefois, il avait, par la persécution, poursuivi l'unité morale ; mais la violence avait cessé d'être sanglante, peut-être parce que le paganisme avait moins de sang à dépenser que l'Eglise. Tour à tour, l'immolation des victimes, la fréquentation des temples, et même le culte privé des lares et des Pénates (392) furent interdits. Ainsi finissait la cité antique.

L'intolérance envers le culte s'allia, quand il s'agit des personnes, à des faveurs parfois imprudentes. Mais l'énergie de Théodose vainquit en 394 un soulèvement aristocratique qui avait rendu une sorte de réalité à l'étiquette païenne.

Les successeurs de Théodose dépensèrent en faveur du christianisme le peu qui leur resta de cette énergie paternelle. Ils consacrèrent en quelque sorte la déchéance administrative et politique du paganisme, mais ils ne précipitèrent pas sa décomposition, pas plus que la faiblesse du gouvernement après eux ne permit aux païens, assez nombreux encore en occident, de reconstituer un groupe religieux : l'action du gouvernement ne comptait pas plus pour la fin du paganisme au ve siècle que pour le commencement du christianisme au premier.

Jésus-Christ avait dit à ses Apôtres : « Vous serez haïs à cause de mon nom ». Et il leur avait dit aussi : « Dans le monde vous aurez des afflictions ; mais ayez confiance, j'ai vaincu le monde. » (Saint Jean, XVI,

33) (1). Il n'est pas un chaptire de l'histoire de l'Eglise qui ne tienne entre ces deux paroles.

L'Eglise conservera toujours dans ses rapports avec l'Etat, quel qu'il soit, les caractères d'une puissance spirituelle qui s'est organisée dans la persécution et qui a vaincu tandis que l'Etat manquait à sa mission propre. Victoire oblige : l'Eglise a dû, par charité, s'imposer un rôle nouveau, et laisser indécise, pour des siècles encore, la limite du temporel et du spirituel.

Des néccessités, historiques aussi, d'ailleurs très différentes, firent que l'Etat pour sa part méconnut cette limite. Quand il poursuivait le paganisme et l'hérésie, se mêlant aux questions du dogme, l'empereur agissait à la façon païenne, en serviteur compromettant du christianisme : il révélait la force de l'Eglise, il ne l'augmentait pas. Mais une légende difficile à dissocier de l'histoire a attribué à l'esprit chrétien du gouvernement ce qu'inspirait en réalité le vieux principe païen ou la passion personnelle. On a méconnu le développement de l'Eglise, et pour avoir voulu la trouver parfaite dès les premiers temps, sorte d'âge d'or spirituel, on a cru constater qu'ensuite elle avait laissé s'obscurcir son idéal. La légende s'est d'autant mieux transmise pour servir de modèle aux nouveaux Constantins et aux nouveaux Théodoses que, réalité d'opinion, elle s'appuyait encore sur une réalité de fait : toutes les formes de l'Etat qui ont succédé à l'Etat romain ont conservé quelque chose de lui par l'administration, par

(1) Cf. saint Matth. Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre, XXVIII, 18.

le droit, par l'éducation des citoyens. De là, dans l'Etat, la tendance persistante, instinctive, indépendante des circonstances, à remplir de son activité le domaine illimité que l'antiquité lui reconnaissait. A son tour, l'action de l'Etat s'appuie sur un élément plus permanent encore sous des formes plus changeantes (car elles oscillent entre les brutalités barbares et les systèmes philosophiques raffinés) : la haine du « monde », voyant au milieu de lui l'Eglise sortie de lui, dont la morale le gêne.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

(CHAPITRE I)

Nous n'avions pas, étant donné le but et le caractère de notre travail, à donner une bibliographie, même élémentaire, de l'histoire de l'Eglise. Nous nous sommes seulement proposé, en donnant quelques indications à la fin de chaque chapitre, de permettre au lecteur de contrôler nos assertions, et de continuer, en quelque sorte, les développements que nous avons dû nous borner à esquisser. Nous signalerons donc un petit nombre d'ouvrages, facilement accessibles, et, autant que possible, écrits ou traduits en français.

Citons, une fois pour toutes, les histoires générales de l'Eglise :

— Fr. X, KRAUS, *Hist. de l'Eglise ;* 9e éd. française, par P. Godet et C. Verschaffel, 3 vol. Paris, Bloud, 1904.

— FUNK, *Hist. de l'Eglise*, trad. fr. par M. l'abbé Hemmer, 2e éd., 1895.

Ces deux histoires sont forcément très brèves ; quant aux grandes histoires générales de l'Eglise, il n'en est pas dont on puisse se servir avec quelque sécurité.

L'importance du rôle historique de l'Eglise fait qu'on trouve sur elle d'importantes études dans les travaux d'his-

toire générale et dans beaucoup de travaux sur des points spéciaux.

Pour la période de l'Empire païen, nous avons deux admirables séries de travaux consacrés à l'Eglise, ceux de Mgr Duchesne, et ceux de M. P. Allard; l'un et l'autre se trouvent avoir publié récemment, et sous une forme résumée, les résultats coordonnés de leurs longues recherches : — L. DUCHESNE, *Hist. ancienne de l'Eglise*, tome I (comprend *l'Hist. des trois premiers siècles*) Paris, Fontemoing, 1906.

— P. ALLARD, *Le Christianisme et l'Empire romain de Néron à Théodose*, Paris, Lecoffre, 6ᵉ éd., 1903.

— Du même : *Dix leçons sur le martyre* (contient beaucoup de renseignements généraux) Paris, Lecoffre, 2ᵉ éd., 1906.

Sur l'élection des Papes on consultera :

— L. LECTOR, *Le Conclave*, Paris, 1894.

Sur le développement du pouvoir pontifical on trouvera une série d'articles de l'abbé J. Turmel dans la *Revue Catholique des Eglises* de 1905 et 1906 (la série va actuellement jusqu'à l'époque de Constantin).

CHAPITRE II

L'ÉGLISE ET LES BARBARES

L'invasion a reporté sur l'Eglise un rôle proprement politique. — La vitalité passe de l'antique société païenne dans la nouvelle société chrétienne. — La féodalité n'a mûri nulle part mieux que dans l'Eglise. — La féodalité généralise et régularise dans l'Eglise des fonctions que celle-ci avait remplies en fait lors de l'invasion. — Grandeur de l'œuvre sociale que l'Eglise substituée à l'Etat, trouve devant elle. — Nécessité pour l'Eglise de reconstituer une organisation d'Etat ; et de créer ainsi une puissance rivale. — L'importance énorme du christianisme comme cadre de l'Etat et de la société n'empêche pas sa discipline morale d'être combattue. — Nécessité pour l'Eglise du Moyen Age d'une puissance matérielle pour la sauvegarde de son œuvre morale. — Distinction essentielle entre l'Etat politique qui protège le cœur de l'Eglise, et les fonctions politiques qu'elle a assumées un peu partout. — L'Orient n'a pas eu besoin de faire appel à la direction politique de l'Eglise ; mais par là même il n'a pas été rénové. — Le pouvoir civil, s'il conserve des prétentions religieuses, est conduit à persécuter. — L'Empire d'Orient rend hommage, malgré lui, à la puissance morale des Papes. — C'est en Occident que se sont réalisées les conditions d'un renouvellement moral et social. — L'élection des Papes. — Le mode d'élection doit assurer l'indépendance du Saint-Siège et la continuité de la tradition catholique. — Les prérogatives

des Empereurs; les Papes y ont vu un moyen pour la protection de l'Eglise, les empereurs germaniques y ont vu un droit de l'Etat. — Deux dangers opposés : anarchie et despotisme se justifient l'un l'autre. — Importance de la question des Investitures ; c'est une matière mixte. — La papauté a donné le signal de l'affranchissement, en partie grâce à sa situation temporelle. — Complexité des investitures, la querelle a amené à faire des distinctions. — Les fonctions temporaires de l'Eglise ont parfois laissé en elle une habitude et comme un regret. — La laïcisation, en ôtant à l'Eglise une influence politique directe sur les Etats, lui a rendu plus indispensable l'Etat pontifical. — La diversité des fonctions de l'Eglise facilite l'ingérence du « monde ». — Différence entre l'élection populaire et l'élection aristocratique. — L'expansion du christianisme par conquête n'est pas sans inconvénients. — Différence entre la Germanie et l'Europe occidentale. — L'intervention de la papauté dans les élections résulte d'un besoin progressivement senti. — Déchéance du système électoral; danger capital qui en résulte pour l'Eglise. — Rôle décisif du clergé régulier. — La question des investitures. — Rôle des chapitres. — La querelle des investitures a contribué à donner à la papauté un caractère temporel. — Confusion, en Allemagne, de la question politique et de la question religieuse. — Relation étroite entre le développement temporel et le développement spirituel à la papauté. — L'Etat pontifical; il réunit des éléments très divers. — La Papauté et l'alliance française. — L'Etat temporel a été nécessaire à l'Eglise au Moyen Age. — L'Eglise restaure la patrie. — Division de l'Occident et de l'Orient. — L'action de l'Eglise est à l'origine de la patrie moderne. — Caractère spécial de l'Etat pontifical : à la fois particulier et universel. — Les croisades; elles ont eu des conséquences temporelles et spirituelles. — L'alliance française. — La laïcisation au temps de Saint Louis; elle fait du bien à l'Eglise et à l'Etat. — Résultats de l'entente cordiale entre le pouvoir religieux et le pouvoir civil. — La spécialisation du clergé rendra, provisoirement, cette entente moins facile. — Le monachisme maintient la cohésion entre la société civile et la société religieuse. — L'inquisition. — Conditions nouvelles auxquelles elle répond. — L'Inquisition n'est pas purement une institu-

tion de l'Eglise. — Vices de la procédure inquisitoriale. — L'inquisition caractérise le passage du Moyen Age aux temps modernes.

Au milieu de l'Empire païen, l'Eglise avait seulement cherché à vivre, et à vivre indépendante ; — et il lui avait été donné, *par surcroît*, d'exercer une action politique et sociale très considérable. Pour résister à la persécution et pour remplir son ministère de charité, l'Eglise était devenue grande propriétaire. — L'invasion barbare allait lui faire assumer toute la direction politique et sociale du monde occidental. Cette invasion détruisait le gouvernement des empereurs, et morcelait l'Empire : l'Eglise seule pouvait faire sortir du bien d'une pareille catastrophe ; nettement catholique, soumise au Pape de Rome, seule elle pouvait rendre à ce monde l'unité indispensable ; — mais seule aussi elle avait dans chaque milieu assez de vitalité pour reconstruire, cellule par cellule, une société nouvelle.

C'est donc sous l'influence de Rome, représentée dans tout l'Occident par la hiérarchie ecclésiastique et par les moines, qu'une société nouvelle s'est reformée à la fois plus une et plus diverse que l'antique société païenne.

A la fin du IVe siècle, toute vigueur est épuisée dans les restes de la société païenne ; les forces vives de la société affluent dans le christianisme ; l'Eglise se trouve chargée de la réorganisation sociale, du gouvernement, de l'éducation, de la défense du pays. Elle peut suffire à cette tâche, parce qu'elle ne comprend pas seulement des ecclésiastiques, mais des laïques très unis à ceux-

ci ; sans les grandes familles qui possédaient de vastes domaines, l'action de l'Eglise sur les institutions eût été moins complète ; le progrès spirituel n'est pas indépendant des conditions temporelles, et il ne faut pas crier à l'empiètement quand on aperçoit un rapport entre les deux. De plus l'Eglise, puissance spirituelle, composée de prêtres, et, répétons-le, de laïques, peut assumer des fonctions temporelles, tandis que dans aucun cas, le pouvoir temporel, n'a qualité pour exercer un ministère spirituel. Le spirituel et le temporel n'étaient pas plus confondus au Moyen Age qu'aujourd'hui ; ils apparaissent tels à ceux qui imaginent qu'il existe, une fois pour toutes, une démarcation idéale entre un spirituel purement spirituel et un temporel purement temporel.

Les caractères essentiels de la féodalité — importance des relations d'homme à homme, disparition de tout ce qui concrétise l'idée abstraite de l'Etat — et comme conséquence, démembrement de la souveraineté et importance de la possession territoriale, — sont de bonne heure fortement marqués dans l'Eglise. Le droit romain a consacré l'immunité ecclésiastique — la juridiction civile de l'évêque, comme arbitre dans les causes des particuliers, et comme juge dans les procès des clercs, — le droit pour les Eglises d'acquérir et de posséder. L'idée morale de la fidélité, qui seule empêche les relations d'homme à homme de dégénérer en anarchie, est proprement chrétienne. D'autre part, les besoins spirituels et la protection du pouvoir civil ayant donné à l'Eglise des cadres analogues à ceux de l'Empire,

3*

l'Eglise est le seul corps organisé qui ait été capable dans la défaite d'assumer le rôle de l'Empire. Mais si des causes générales le lui faisaient assumer partout, c'était sans direction d'ensemble, le rôle de la papauté étant au moment de la disparition de l'Empire infiniment plus d'amélioration religieuse que d'expansion politique. Seul le christianisme a pu faire qu'il y eût ainsi dans les localités isolées des corps, ou des personnes ayant une autorité et une initiative suffisantes pour agir efficacement et pour conserver la civilisation antique comme aurait pu le prescrire une direction centrale consciente de l'intérêt général. C'est le christianisme qui a fait que l'invasion ne fut pas le signal d'une anarchie plus ou moins longue tournant au despotisme, et que sa victoire n'a ressemblé en rien à ce qu'eût été selon toute probabilité celle des Cimbres ou des Teutons, ou même à ce que fut plus tard, en Orient, celle des Turcs. Bien des paroisses étaient nées dans les *villæ*, chez les grands propriétaires pratiquement indépendants. Mais l'Eglise a contribué à faire la féodalité plutôt qu'elle ne l'a subie toute faite. Ce sont les Eglises qui les premières constituèrent de très vastes domaines fonciers ; — et c'est sur ces domaines, presque toujours, qu'on voit poindre les caractères essentiels de la féodalité : d'abord, le *précaire*, qui est à l'origine du bénéfice ; l'homme libre qui voulait obtenir d'une Eglise ou d'un monastère un précaire, demandait humblement qu'on lui confiât une terre à mettre en culture ; à sa mort la terre, améliorée, devait revenir à l'Eglise ; parfois la jouissance du précaire était limitée à cinq, dix ou quinze

ans, parfois étendue à deux générations, parfois le propriétaire exigeait le paiement d'une redevance fixe. Ce système a permis à l'Eglise de mettre en valeur les biens abondants qu'elle recevait et que les canons lui défendaient d'aliéner. D'autre part, ce système était très avantageux pour des hommes libres qui n'avaient pas de bien. Mais l'Eglise concédait aussi des précaires à des gens qui avaient déjà un bien, et qui à leur mort, laissaient les deux à l'Eglise. L'auteur de la vie de Didier, évêque de Cahors, dit qu'il acquit des biens *benefaciendo*. Les biens de l'Église augmentèrent ainsi au point de tenter la royauté. Enfin, il arrivait qu'un propriétaire livrât un bien à l'Eglise qui le lui rendait à titre de précaire ; même dans le dernier cas, l'avantage n'était pas seulement pour l'Eglise ; car la jouissance du bien était efficacement garantie à l'ancien propriétaire, et ce bien participait aux avantages de la terre ecclésiastique.

L'*immunité*, autre caractère essentiel à la féodalité, s'observe d'abord dans l'Eglise : c'était une dispense que l'Etat accordait aux particuliers de leurs devoirs envers lui et plus spécialement des obligations fiscales : à l'égard de l'Eglise, pareille mesure apparaissait comme une œuvre de charité ; aussi fut-elle prise souvent, avant que la désorganisation de la puissance publique la vulgarisât pour quiconque était puissant. Beaucoup de terres d'Eglise étaient exemptes d'impôts fonciers ; des abbayes étaient exemptes de certains péages, etc. (Il y avait là aussi des survivances romaines). Une autre immunité spéciale paraissait propre

à la seule Eglise : celle du service militaire; quoique, en principe, la terre d'Eglise le dût comme les autres. Plusieurs diplômes carolingiens nous font connaître des abbayes ou des évêchés qui ne doivent pas le service militaire. En 817, on distingue les monastères qui doivent le don annuel et le service militaire, — ceux qui doivent le don seulement, — ceux qui ne doivent ni don ni service.

Ce qui achève enfin, de constituer la féodalité, c'est le démembrement des droits royaux ; par l'immunité, le roi cessait seulement d'exercer ses droits ; il n'en confiait pas l'exercice à un autre pouvoir ; mais ce degré fut bientôt franchi. Un diplôme de Childebert (673) parle d'une abbaye à laquelle le roi abandonne le produit de l'impôt royal et des amendes judiciaires dans deux villages.

Des droits du roi il n'en est pas de plus significatif que de faire la loi et de battre monnaie. C'est encore dans l'Eglise qu'on observe d'abord la concession du droit de monnayage.

Certaines églises avaient obtenu dès l'époque mérovingienne *monétam*, c'est-à-dire sans doute le bénéfice d'un atelier monétaire ; des monnaies présentent à l'avers le nom du roi, au revers celui d'un saint ; il y avait là encore un contrôle de l'Etat. Après Charlemagne les concessions devinrent plus larges ; Louis le Pieux accorde *monetam publicam* à saint Médard de Soissons, à l'église du Mans etc., etc. L'Eglise avait aussi dès longtemps son *impôt* spécial, plus sacré que celui de l'Etat : les dîmes et les nones.

Elle eut enfin son *armée :* la chevalerie.

Quant à la loi, elle cessa d'exister dans la décadence carolingienne, car les actes législatifs (diplômes, etc.) ne réglèrent plus que des questions personnelles, jusqu'au règne de Philippe-Auguste. Pendant deux siècles, un seul pouvoir fut à même d'imposer des règles générales de conduite : ce privilège de l'Eglise, pour n'avoir pas de nom spécial, n'en est pas moins un des signes les plus nets de cette espèce de primauté qu'elle eut dans la féodalité.

L'Eglise du Moyen Age a non seulement hérité des fonctions de l'Etat païen dissous, d'autant plus naturellement que ses cadres avaient à peu près coïncidé avec ceux de l'Etat, — mais encore elle a dirigé toute l'évolution sociale déterminée par l'invasion et par la banqueroute de l'ancienne organisation.

La confusion n'aurait pas été grande, si l'Etat disparu avait pu se reconstituer seul, et surgir tout armé de l'anarchie ; mais cet Etat lui-même ne s'est reconstitué que par l'action de l'Eglise, avec un caractère spirituel qu'il n'a pas encore perdu et qui l'a presque toujours entraîné trop loin dans la revendication de ses fonctions propres.

Ce n'est pas tout : le christianisme a beau s'être imposé à la société, parce que seul il pouvait la sauver, — il n'a pas été intégralement aimé et servi ; il a été détesté, comme il le sera toujours, pour la discipline morale qu'il s'efforce de faire prévaloir ; ceux qui admettent les bienfaits du christianisme, mais non ses obligations, cherchent à dissocier ce qui les sert de

ce qui les gêne, et compromettent par là l'existence même de l'Eglise, en qui tout se tient. Contre l'assaut des intérêts matériels et des passions temporelles qui méconnaissent son caractère, l'Eglise ne peut avoir d'autre sauvegarde qu'une certaine puissance qui soit aussi d'ordre matériel : d'où la nécessité pour la réalisation de ses fins spirituelles, d'une organisation hiérarchique, d'un état indépendant, pourvu de ressources sûres, avec une administration, des finances, et au besoin une armée. Il y a là quelque chose de très différent des charges temporelles qu'elle a assumées un peu partout, au hazard des besoins de la société, dans le désarroi de l'invasion, fonctions dont elle n'a toujours demandé qu'à se décharger sur une puissance régulièrement constituée pour les remplir. Or, il est arrivé presque toujours que cette puissance, moins par mauvaise volonté que pour utiliser l'autorité de l'Eglise, a cherché à s'insinuer dans l'organisation temporelle ecclésiastique, sous prétexte de recouvrer ses droits propres, dont l'exercice ne lui était pas contesté.

C'est dans l'histoire du Bas-Empire qu'on trouve les premiers exemples de cette manière de revendiquer les droits de l'Etat ; là, elle était d'autant plus naturelle qu'elle s'autorisait des traditions de l'Etat païen, conservées par les légistes, renforcées par l'influence orientale.

L'empire, en se déplaçant vers l'Orient, est devenu plus despotique, plus semblable à ce pouvoir dont Jésus-Christ a fait l'antithèse du gouvernement de l'Eglise. Le despotisme bureaucratique et la corruption

des mœurs rendent le pouvoir impérial, en pleine époque chrétienne, plus païen qu'il n'a jamais été. D'ailleurs le christianisme en Orient semble avoir été, pour beaucoup, moins une règle pratique de vie morale qu'un aliment nouveau pour la spéculation et pour la discussion philosophique. Et, en ces matières où la spéculation est impuissante à établir solidement quoi que ce soit, le pouvoir despotique aura du moins l'autorité de la force dans les matières spirituelles. Aussi, ce sont les princes les plus puissants — et les meilleurs sous d'autres rapports, qui commettront le plus d'abus de ce genre. Justinien se mêle de controverses purement dogmatiques, et il décide en maître (1).

Cette attitude amenait naturellement des conflits avec les papes, et dans tous les cas, rabaissait le rôle de ceux-ci. On les voit appelés à Constantinople pour des raisons politiques (2). Une autre conséquence des abus du pouvoir civil c'est qu'il devait, pour éviter ces conflits où l'adversaire offre peu de prise, intervenir dans le choix du pape afin d'avoir un pape à sa dévotion.

C'est ainsi par exemple que l'élection du faible pape Vigile fut en réalité le choix de Justinien et de Théodora. — Il est heureux que l'ambition des empereurs ait rencontré devant elle, à Rome, des passions

(1) Par exemple, dans l'affaire dite des Trois Chapitres en 543 et ann. suiv. Un siècle plus tard, même conduite de l'empereur Héraclius à propos de « l'Ecthèse » — etc., etc.

(2) Par exemple, le pape Agapet appelé à Constantinople 535-536.

locales très fortes ; ces passions locales n'ont eu qu'un temps et ont sauvegardé l'avenir universel.

Les efforts que les empereurs ont faits alors pour domestiquer les papes sont un témoignage de l'importance des décisions des papes ; lorsque l'Orient peu à peu s'est séparé de Rome, ce n'est pas parce que Rome était inutile à la religion, mais beaucoup plutôt parce qu'elle était essentielle. Le gouvernement qui n'avait pu accaparer cette force tenta de la neutraliser en exploitant les passions séparatistes (1).

Dans l'éloignement des empereurs, d'ailleurs menacés par de sérieux dangers, une certaine force matérielle était une précieuse garantie d'indépendance spirituelle. La première étape vers la constitution d'un état de l'église avait été la défense assumée contre la barbarie et contre l'anarchie ; — la seconde, où l'Eglise eut à se préocccuper d'elle-même, fut cette insécurité du côté de l'Orient.

La véritable histoire de l'Eglise et de sa politique est en Occident ; l'Orient n'agit que par contre-coup. Mais il a démontré une fois de plus que l'Etat despotique à la manière antique ne connaît pas de milieu entre la persécution et la servilité et revient toujours à la persécution parce qu'il n'admet pas de limite à son domaine.

(1) En 381, le concile de Constantinople attribuait un rang d'honneur à l'évêque de Constantinople immédiatement après l'évêque de Rome « parce que Constantinople était la nouvelle Rome ». C'était bien reconnaître la supériorité de Rome, — mais pour des raisons qui n'étant pas exclusivement d'ordre religieux pouvaient ne valoir que pour un temps.

Au cours de cette lutte pour l'indépendance soutenue d'abord contre Byzance, puis contre l'aristocratie romaine et contre les Césars germaniques, s'est organisé le système électif qui devait assurer la liberté des Papes. Etienne III, en 769 avait interdit d'élire un laïque et retiré aux laïques le droit de voter; seuls devaient être éligibles les diacres et les prêtres, cardinaux de l'Eglise romaine. Pour être moins directement mêlée aux luttes des partis laïques, la Papauté n'en souffrit pas moins de ces luttes ; pour sa sauvegarde elle eut recours à la protection des Empereurs ; les carolingiens s'efforcèrent d'assurer le respect des règles canoniques, mais sous les empereurs germaniques le remède devenu pire que le mal rendit nécessaire une réforme nouvelle. Selon que les empereurs étaient forts ou faibles, bons ou mauvais, le saint siège était réduit en servitude ou livré à l'aristocratie romaine : deux dangers qui se faisaient en quelque sorte équilibre et qui amenèrent la profonde décadence du x[e] siècle. — Les grands papes religieux du xi[e] siècle résistèrent de toutes leurs forces et le combat décisif s'engagea sur la question des Investitures qui était, en effet, primordiale et qui tenait étroitement à celle de l'indépendance et de la souveraineté du Saint-Siège. Le débat sur l'investiture des évêques, et en particulier des évêques allemands, seigneurs temporels en même temps que princes de l'Eglise, ne doit pas faire oublier que la plus haute investiture, l'investiture essentielle pour le catholicisme, fut au-dessus de tout débat : c'est en vertu de la bulle de Nicolas II, *In nomine Domini*

(1059) que l'élection pontificale faite par les cardinaux au besoin hors de Rome, suffit à conférer la juridiction pontificale indépendamment de toute cérémonie d'intronisation ou de consécration. Ce decret, sous une forme qui ménageait la personne du roi d'Allemagne, restaurait le droit de l'Eglise ; il consacrait à la fois sa tradition et son développement en permettant de choisir le Pape en dehors des Romains, si le plus digne n'était pas à Rome ; désormais les Papes allaient appartenir à toutes les grandes nations chrétiennes.

Alexandre III, en 1180 au IIIe concile de Latran, complétant la législation de Hildebrand et de Nicolas II, décida que l'élection légitime serait l'élection faite par la majorité des deux tiers des cardinaux sans distinction. C'était supprimer les conflits nés des rivalités entre cardinaux évêques et cardinaux prêtres ou diacres, c'était aussi achever cette évolution décisive : le pouvoir électoral était désormais concentré en une *personne morale* : le Sacré Collège. Cette organisation n'a subi que des changements de détail ; après mainte épreuve, la forme qui devait permettre de résister le mieux aux troubles ultérieurs était acquise.

La question des investitures proprement dites, moins vitale, a été plus débattue, et a fait plus de bruit ; mais elle a été sans doute le plus grand effort que le Moyen Age ait fait pour distinguer en Spirituel et Temporel bien définis une de ces matières mixtes sur lesquelles travaillent les hommes d'Etat et les hommes d'Eglise.

Depuis que, au Ve siècle, l'Eglise est devenue à peu près tout le gouvernement, et qu'elle a été un Etat

dans l'anarchie, elle a progressivement restitué les fonctions proprement temporelles à la puissance temporelle, au fur et à mesure de la réorganisation de celle-ci ; mais il n'est pas facile de détacher un élément qui n'entraîne alors avec lui rien des prérogatives spirituelles auxquelles il s'est trouvé mêlé ; à supposer qu'on le pût, il n'est pas sans danger de renoncer soudain à un caractère même temporel qui pouvait être une sûreté en même temps qu'une charge ; nous verrons même que l'Eglise, en abandonnant par degrés ce caractère temporel assumé pour la société en général a dû, pour sa propre sécurité, se donner une organisation de plus en plus temporelle : c'est ce que montre l'histoire de l'Etat pontifical. Plus la puissance laïque est tentée, sous prétexte de se faire restituer ses droits, d'usurper des droits religieux, plus aussi l'Eglise est obligée de fortifier son armature.

Dans l'élection des évêques, les empiètements des laïques avaient des conséquences particulièrement graves. Dès la fin du IVe siècle on observe en Gaule les premiers exemples d'un choix populaire indépendant de celui des évêques ; peut-être, dans les villes et surtout dans les campagnes où le christianisme n'avait pas encore façonné les âmes et les institutions, une certaine complaisance était-elle la condition indispensable à la propagande. Du moins, l'élection populaire n'est-elle qu'une désignation de personne ; la dignité n'est transmise à l'élu que par le sacrement que lui administre un évêque. Mais quand l'influence de l'aristocratie et surtout celle de la royauté se substituèrent à cette in-

fluence populaire, les empiètements sur le spirituel devinrent presque inévitables parce que le seigneur ou le roi était un protecteur : à celui dont la protection est indispensable, le moindre prétexte suffit pour écarter la personne qui ne lui convient pas, pour désigner celle qui lui plaît et lui sera reconnaissante, et complaisante.

L'expansion même du christianisme est l'occasion d'empiètements : quand le roi fonde un évêché, il choisit naturellement le premier titulaire ; ce précédent crée le droit de ses successeurs, et le conduit par analogie, s'il a fondé beaucoup de ces évêchés, à leur assimiler les autres. La conquête de la Germanie, qui fut en même temps sa conversion, fit des évêques les personnages les plus considérables du pays conquis et les indispensables serviteurs des rois en Germanie ; de telle sorte que ce pays, non seulement reçut le christianisme plusieurs siècles après les autres pays de l'Europe occidentale, mais en outre n'a connu qu'une Eglise aristocratique, associée au despotisme et souffrant de son influence.

Ce retard dans la voie de la civilisation chrétienne, très sensible aujourd'hui encore, distingue nettement l'Allemagne (surtout l'Allemagne du Nord) du reste de l'Europe occidentale. Sous ses empereurs du Moyen Age comme à l'époque de son développement national dans la Réforme, elle est rebelle au catholicisme.

L'intervention de la Papauté dans les élections épiscopales fut d'abord exceptionnelle et destinée à réprimer des abus ; quand l'abus fut devenu la règle, et que la Papauté fut, par le nouveau système d'élection papale,

indépendante du pouvoir impérial, le droit pontifical en matière d'élections se constitua (XIIe siècle).

Ce droit résulte directement d'une nécessité vitale pour l'Eglise ; loin d'être une usurpation des Papes, il s'est imposé à eux comme une lourde et pénible charge ; pendant quelque temps, les métropolitains durent assumer le contrôle indispensable ; mais leur situation était trop voisine de celle des évêques pour que leur action fût décisive : ils ne firent que prouver la nécessité de l'intervention pontificale.

Le danger était grand. Le droit de propriété que les laïques pouvaient avoir sur les évêchés s'était traduit par *l'investiture* ; celle-ci, acceptable en elle-même, pouvait s'appliquer au temporel ou au spirituel de l'évêché ; ici encore la confusion féodale facilitait les empiètements des laïques. Il y avait dès longtemps une véritable investiture ecclésiastique, par l'anneau et par le bâton pastoral. C'est à l'époque carolingienne qu'elle commença à être conférée par ces princes ; elle devint d'un usage régulier en Allemagne depuis Otton le Grand; en France, elle resta beaucoup plus rare. Il semble bien que le laïque conférât à l'évêque non seulement la terre, mais la dignité. D'ailleurs le lien personnel que créait l'investiture dans les idées féodales ne permettait pas de distinguer nettement l'une de l'autre, quand bien même les seigneurs n'eussent pas eu intérêt à les confondre. Lorsque plus tard la royauté reprit force, elle hérita du travail local de la féodalité dont elle était elle-même sortie, et les évêchés libres furent l'exception.

Ainsi le cercle électoral ne cessait de se rétrécir, ou plutôt l'élection véritable cessait d'être. Il n'y avait plus de choix, mais des intérêts et des traditions de grandes familles. C'est l'époque où le clergé séculier fut le plus séculier ; le mariage des prêtres tendit à redevenir la règle, quoique les conciles l'eussent nettement rejeté ; et le clergé était menacé de devenir une caste aristocratique héréditaire, au lieu de continuer à puiser sa vigueur dans toute la société.

Le clergé régulier, par son existence et par son action guérit le mal. Après avoir servi la royauté carolingienne bienfaisante, il sauvegarda les droits essentiels de l'Eglise. Mais le remède ne pouvait plus être le retour pur et simple aux anciennes traditions électorales. La réaction contre le laïcisme dut tenir compte des circonstances nouvelles pour restaurer l'essentiel du principe ancien.

C'est le mariage des prêtres et la simonie qui amenèrent l'intervention du parti réformateur.

Les papes qui jusqu'à Grégoire VII durent dépenser toutes leurs forces à assurer la liberté de leur propre élection, ne purent soulever les premiers la question des investitures. Cependant par la réunion de conciles en Italie, par l'envoi de légats au dehors, ils se préparaient à agir. La législation contre la simonie fut précisée.

Quand elle fut prête, la papauté, forte de l'appui de l'opinion publique, l'appliqua avec rigueur et peu à peu, l'épiscopat fut renouvelé. Le mouvement contre les prêtres mariés et les évêques simoniaques fut plus

violent encore en Allemagne qu'en France, parce que là les abus étàient mieux enracinés.

Après la simonie et le mariage des prêtres, l'investiture elle-même devait être examinée. Humbert de Die, qui fut légat pontifical, écrivait dans un traité contre la simonie, en 1050 : « De quel droit un laïque peut-il donner les sacrements de l'Eglise, la grâce pontificale ou pastorale, le bâton recourbé et l'anneau, tradition qui achève, confirme la consécration épiscopale ? » Grégoire VII, qui n'avait pas d'idée préconçue, même sur l'investiture, ne sentit que dans le conflit la nécessité d'être rigoureux. Le synode tenu à Rome du 24 au 28 février 1075 rendit ce décret ; « Si quelqu'un désormais reçoit des mains d'un laïque un évêché ou une ablaye, qu'il ne soit pas mis au rang des évêques et des abbés, et qu'on lui refuse toute obéissance... Nous lui interdisons en outre la communion du bienheureux Pierre et l'entrée de l'Eglise tant qu'il ne renoncera pas à sa dignité. Nous faisons la même défense relativement aux dignités inférieures. De même si quelque empereur, duc, marquis, comte, puissance ou personne séculière ose donner l'investiture d'un évêché ou d'une autre charge ecclésiastique, qu'il soit frappé de la même sentence. »

Ce décret, malgré son caractère général, ne fut pas tout d'abord publié en France ; en 1077 un synode fut réuni pour cette publication. La résistance du roi Philippe Ier ne fit que rendre le pape plus rigoureux, mais la querelle en France ne fut ni longue ni violente ; le pape semble s'être contenté de la déposition des évê-

ques les plus compromis ; en Normandie, pour ménager Guillaume, il toléra l'ancien usage. — Sous Urbain II la papauté, poursuivant son œuvre en France, interdit non seulement l'investiture, mais l'hommage. La Normandie seule résista.

En 1119, à Reims, Calixte II décréta : « Nous défendons d'une manière absolue que les investitures pour les évêchés et pour les abbayes soient faites par des laïques. Tout laïque qui donnera l'investiture sera frappé d'anathème. Celui qui l'aura reçue perdra sa dignité. »

La même question avait été résolue en Angleterre en 1107 et devait l'être en l'Allemagne en 1122. Si le conflit ne fut pas désastreux en France comme en Allemagne, c'est qu'en France la royauté n'avait pas les mêmes raisons de tenir à ce que l'Eglise fût dans sa main. Les ambitions italiennes des rois allemands les obligeaient à devenir les maîtres de la Papauté. Celle-ci, en France, put être modérée et la France « parvint à faire la réforme dans son Eglise sans faire une révolution dans l'Etat » (1).

Dans cette affaire des investitures, l'Eglise se conformait de son mieux à la constitution de la société contemporaine. Grégoire VII n'a pas fait une révolution, mais une restauration. Il ne chercha pas à se substituer aux laïques qu'il évinçait, quoique sa propre situation temporelle lui donnât le caractère d'un suzerain universel. Il se contenta de rattacher plus étroite-

(1) Imbart de la Tour, *ouvrage cité*, p. 401

ment à la Papauté les métropolitains, — mais le principe électif fut rétabli.

Les circonstances, il est vrai, avaient changé ; le prestige du pape grandissait au loin ; en France, le prestige aussi du Roi gagnait beaucoup. Et cette double influence, loin de tourner au conflit, dictait souvent aux deux pouvoirs, dans le choix des candidats, une véritable entente concordataire. — D'autre part, l'ancien corps électoral restauré se concentrait et éliminait les influences laïques. Dès la seconde moitié du XII[e] siècle, dans la plupart des évêchés, l'élection était toute entière entre les mains des chanoines. Les moines, qui, auparavant, avaient le conseil, et les laïques, qui avaient l'assentiment, ne conservèrent même pas l'ombre d'un droit. Les moines résistèrent, soutenus par les Papes ; mais le moyen le plus sûr qu'ils trouvèrent pour sauvegarder leur influence, ce fut d'entrer eux-mêmes dans les chapitres. Alors que l'élection semblait se rétrécir dans les chapitres, les chapitres s'élargissaient ; ils comprenaient encore des archidiacres, des archiprêtres ruraux, et même, jusqu'au XIII[e] siècle, des laïques. Ils représentaient, en raccourci, tout l'essentiel de l'ancien corps électoral. Le nouveau système qui commençait alors, avec le *Decretum* de Gratien, et qui devait se développer sous Innocent III et Grégoire IX, ne transformait l'ancien que pour l'améliorer.

Ainsi l'Eglise, peut-on dire, se filtrait plus purement dans le monde. Mais les améliorations n'avaient été assurées qu'en France ; l'état de l'Allemagne ne permettait pas qu'il y eût amélioration sans une lutte

énergique. En Allemagne même, les empereurs entendaient rester les maîtres absolus de l'épiscopat ; hors de l'Allemagne, ils prétendaient dominer l'Italie et Rome. Dans ces conditions, plus les Papes avaient une haute idée de leurs fonctions spirituelles, plus aussi ils étaient amenés à une lutte politique et à une organisation temporelle de leur puissance. La querelle des investitures et le développement de l'Etat pontifical sont deux grands faits connexes ; le second surtout est important, car la défaite des papes en Allemagne eût été une diminution du catholicisme et eut produit un schisme, leur asservissement, à Rome, eût été la suppression de l'Eglise.

Au cours de la querelle des investitures, les Papes purent sentir plus cruellement que jamais la nécessité d'avoir à leur disposition une force matérielle fidèle, telle que peut la donner un état bien organisé.

Leur prestige toujours grandissant ne leur assura la victoire finale qu'au travers d'épreuves de toute sorte infligées à leur personne et surtout à leurs idées. Leur premier adversaire, Henri IV, était un homme vicieux, mais habile à trouver des expédients. N'eût été dans ce conflit l'importance de l'*opinion* de la chrétienté, Henri IV l'eût peut-être emporté. Grégoire VII a passé à travers la politique sans avoir recours aux petits moyens de la politique.

Un concile tenu au Latran (9 mars 1074) interdit aux ecclésiastiques le mariage et la simonie. L'année suivante, en application de ce décret, le Pape condamna cinq conseillers du roi d'Allemagne, suspendit ou ex-

communia l'archevêque de Brême, les évêques de Lyon et de Strasbourg, deux évêques lombards, et déposa celui de Florence. Il refusait aux rois le droit de distribuer les évêchés.

A ce moment même Henri IV vainqueur et maître de la féodalité allemande, n'était pas disposé à des concessions. Il continua d'investir les évêques par la crosse et par l'anneau. Grégoire VII protesta et un concile d'évêques allemands réuni à Worms le 24 janvier 1076, le déposa. C'était la persécution qui commençait, sur une question de morale ; mais le triomphe n'attendit pas la fin de la persécution ; le 24 février, Grégoire réunissait au Latran des évêques italiens et français, déposait l'empereur, et déliait ses sujets chrétiens du serment de fidélité envers lui. Dans toute la chrétienté, le parti de la réforme donna raison au Pape. Ce parti était naturellement moins avancé en Allemagne qu'ailleurs, mais en revanche Henri IV avait là des ennemis politiques ; une assemblée de prélats et de princes réunis à Tribur le 16 octobre, reconnut que le roi, justement frappé, ne devait plus régner. Un nouveau concile devait se tenir à Augsbourg en présence du Pape ; ainsi en Allemagne même le Pape allait solennellement sanctionner sa victoire ! Cette situation était si désespérée que l'humiliation de Canossa fut le meilleur succès possible de l'affaire pour Henri IV. Le Pape, moins fort qu'il ne l'eût été, soit à Rome, soit à Augsbourg, au milieu d'un pays très hostile à la Réforme, dut pardonner plus tôt qu'il n'eût voulu. Et la querelle ne fut pas formellement réglée : la victoire du

Pape, complète dans l'opinion, fut suspendue dans ses effets. Le malheur est précisément que le triomphe du Pape, du moins en Allemagne, ne tenait pas seulement à des forces religieuses. L'humiliation profonde d'Henri IV ne pouvait pas faire qu'il redevînt roi aux yeux de ses ennemis politiques. Une diète réunie à Forchheim en présence de deux légats pontificaux lui donna un successeur, la guerre civile éclata et Henri dans un concile réuni à Brixeu, proclama un antipape. La mort de son compétiteur permit à Henri de passer en Italie, où il prit, à Milan, la couronne de fer. Tout à sa vengeance, sans s'inquiéter de l'avenir, il tourna les grandes villes lombardes contre la comtesse Mathilde en leur promettant des privilèges — puis il entra à Rome avec son pape et chacun d'eux consacra la légitimité de l'autre. Son succès venait de ce que le Pape ne disposait d'aucune force matérielle ; Robert Guiscard ne pouvait le tolérer ni comme vassal du Saint-Siège, ni comme politique ; il n'eut qu'à paraître et les allemands, 28 mai 1084, avec leur pape et leur empereur, déguerpirent.

L'arrivée de l'empereur, puis celle des Normands, avaient successivement donné le pouvoir aux partis adverses ; la ville était pleine de troubles et de ruines : et, au milieu de cette grande victoire du pouvoir spirituel, Grégoire VII devait partir, à la suite des Normands, en un véritable exil. Il mourut à Salerne le 25 mai 1085, en disant : « J'ai aimé la justice et haï l'iniquité, c'est pourquoi je meurs en exil. » Henri IV eut beau mourir vingt ans plus tard, les successeurs de

Grégoire VII continuaient à représenter les mêmes droits, qui étaient le meilleur signal du ralliement pour les ennemis politiques du roi. Ses fils même se tournèrent contre celui-ci et ils compromirent par ambition immédiate leurs ambitions futures ; celui qui devint l'empereur Henri V se tourna par intérêt contre les papes qu'il avait servis par intérêt. En 1110 il envahit l'Italie, et Pascal II lui offrit la renonciation du clergé à tous ses fiefs s'il voulait renoncer à l'investiture : l'évolution sociale plus avancée en Italie permettait au Pape de concevoir cette immense réforme. L'empereur ne pouvait l'adopter : il avait besoin, pour gouverner, de son haut clergé à puissance temporelle.

C'est pourquoi le conflit se termina par un compromis : l'Eglise resta encore mêlée aux intérêts temporels, et la chimère impériale continua de mêler l'Etat aux questions spirituelles ; la floraison de la réforme, toute prête sous la poussée de sève venue de Rome fut arrêtée comme par un retour de l'hiver. Et quand plus tard l'Allemagne, à son tour, connut un développement économique et social analogue à celui de l'Italie du XIIe siècle, quand ses villes ressentirent l'antinomie douloureuse de sa situation religieuse, elle ouvrit brutalement les bourgeons arrêtés en plein développement.

La victoire dans la querelle des investitures, qui marquait une nouvelle phase du prestige de la papauté dans l'Europe chrétienne, n'augmentait pas sa force matérielle à Rome. Les empereurs allemands avaient négligé l'œuvre commencée par les carolingiens et qui consistait à donner aux papes les moyens de se protéger

eux-mêmes, ils n'avaient rien fait pour réprimer l'anarchie féodale, prétexte perpétuel de leur intervention. Quand ils eurent été abattus, l'histoire reprit son cours; il restait aux Papes à se garder de l'anarchie italienne, et quand plus tard cette anarchie les poussa en France, et qu'ils laissèrent éprouver à Rome qu'elle avait besoin d'eux, la dépendance des rois de France fut encore une libération auprès de ce qu'avait été la tyrannie des empereurs.

C'est donc le développement spirituel et temporel du pouvoir pontifical que nous avons à examiner maintenant. Ce développement, qui se justifie pleinement, qui résulte d'une évolution organique, est le trait essentiel de la vie de l'Eglise au Moyen Age, et en particulier de sa vie politique.

Ce sont des raisons d'ordre moral, tirées de la tradition apostolique et des souvenirs de l'Empire païen, qui ont fait de l'évêque de Rome le chef incontestable de l'Eglise, qui l'ont dès l'origine désigné pour concentrer en ses mains la puissance qui, petit à petit, s'organisant dans l'Eglise cherchait un centre, et comme un cœur; les mêmes raisons qui de très bonne heure ont assuré l'organisation d'un épiscopat monarchique, puis l'autorité des archevêques, ont de bonne heure assuré le prestige efficace de la papauté. De bonne heure aussi, l'organisation civile de l'Empire fournit le modèle librement choisi de certains éléments de l'organisation ecclésiastique : la dignité de métropolitain, très différente à l'origine de celle d'archevêque, était une transposition de l'organisation civile dans l'organisation re-

ligieuse. Le concile d'Antioche en 341 décrétait que la métropole ecclésiastique devait coïncider avec la métropole civile. Mais l'Eglise n'imitait le pouvoir civil que pour mieux remplir ses fins particulières ; le concile œcuménique de Chalcédoine décréta que les circonscriptions ecclésiastiques ne changeraient pas avec les circonscriptions civiles. Les métropolitains ainsi établis recevaient un pouvoir de direction et de surveillance, et une juridiction. Or, l'institution d'un pouvoir nouveau, supérieur à celui des évêques, ne se serait pas justifiée si ce pouvoir n'eût été destiné, comme le demandaient les besoins spirituels de l'Eglise, à donner toute sa valeur au pouvoir fondamental des évêques ; l'Eglise réalisait ainsi, dans la mesure où le morcellement de l'époque le lui permettait, l'unité qui lui est indispensable, et les métropolitains n'ont fait qu'exercer d'une manière anticipée et comme par procuration, un pouvoir que seule la papauté, dans des circonstances matérielles plus favorables, pouvait remplir avec perfection. Un métropolitain qui s'opposait au développement de l'influence pontificale niait sa propre raison d'être, ou n'était plus que la doublure d'un fonctionnaire laïque. Cependant les métropolitains ne pouvaient échapper aux tendances particularistes si fortes à l'époque barbare et à l'époque féodale, et la papauté s'efforça d'atteindre un degré nouveau d'unité, soit par des légats soit par des primats (1).

(1) Ce dernier titre, d'un sens très vague, avait pu d'abord s'appliquer à des patriarches ou à des métropolitains ; mais nous voyons par la politique du pape Zosime en 417 ce qu'il

Telle est l'origine première, d'ordre purement religieux, du pouvoir supérieur des souverains pontifes : C'est la nécessité de conserver la plus pure tradition apostolique.

Ce pouvoir, dès le temps de l'empire persécuteur, a pris un caractère temporel nettement marqué, parce que l'Eglise de Rome assurait un très important service d'aumônes. L'empereur chrétien Constantin, en transportant à Constantinople le siège de l'Empire, permit l'expansion temporelle du pouvoir pontifical, et, en ce sens, comme l'a observé Joseph de Maistre, la donation de Constantin est une vérité. Les invasions barbares fournirent aux papes l'occasion d'exercer pour le bien de l'Empire leur pouvoir temporel qui reçut, des dangers affrontés, une consécration. Bientôt, quand le remous des invasions commença à s'apaiser, et que la conquête eut nettement distingué l'occident où se fondaient les royaumes barbares, et l'orient, où demeurait l'Empire, les Papes, compris dans le monde occidental, eurent à se défendre contre les entreprises des empereurs. Les empereurs n'étaient pas seuls désireux d'utiliser la papauté ; les barbares qui les uns à la suite des autres, ou parfois en même temps, étaient les maîtres provisoires de l'Italie morcelée, cherchaient à s'assurer la domination de ce pouvoir faible, mais inébranlable, représentant de toutes les forces morales qui leur manquaient. Successivement, la papauté eut à se plaindre de l'hostilité ou de l'alliance (la différence

pouvait signifier exactement (V. E. Ch. BABUT, *Le concile de Turin.*, thèse, Paris, 1904).

était petite) des Ostrogoths, des Lombards — plus tard des Normands. Un protecteur trop rapproché était toujours tenté de l'absorber ; trop éloigné, il était impropre à la défendre à temps contre un coup de main de barbares. La véritable solution, c'était la constitution d'un Etat, qui, sans accaparer l'activité des papes, pourrait du moins l'assurer contre les surprises, et donner en cas de danger grave aux alliés ou aux protecteurs éloignés le temps d'agir, et qui remplirait d'autant mieux ce rôle, à peu de frais, que l'Italie restait très morcelée. Or, quand le besoin d'un Etat se fit impérieusement sentir, les premiers éléments de cet état existaient déjà : c'étaient des domaines considérables que l'Eglise de Rome possédait, surtout dans l'Italie du Sud, et qu'elle administrait fort bien.

Le développement de la féodalité, auquel, nous l'avons vu, l'Eglise présidait en quelque sorte et qui associait des éléments d'ordre matériel à des éléments d'ordre moral, fortifiait dans l'opinion l'idée d'un pouvoir pontifical temporel ; même, le couronnement de la féodalité semblait devoir être une suzeraineté pontificale s'étendant au-dessus des frontières, s'appliquant, au milieu des autres souverainetés, par exemple à des monastères, et même à des royaumes entiers. Cette conception d'une suzeraineté pontificale sur la chrétienté, qui devait se développer avec la féodalité et disparaître avec elle, requérait d'abord la réalisation plus modeste, mais plus durable, et essentielle, d'un état pontifical, concentré autour de Rome, non plus illimité, mais étroitement déterminé par une nécessité géographique.

C'est cet état très spécial que la Papauté obtint en s'alliant avec les carolingiens de France ; les intérêts spirituels de la Papauté étaient d'accord avec les intérêts temporels des princes qui gouvernaient la France. En théorie, l'invasion barbare n'avait pas brisé l'unité de l'Empire ; Byzance conservait des prétentions à la domination universelle, quoique tout le progrès de la civilisation chrétienne se fît en dehors d'elle. Il semblait que la légitimité de toute autre puissance temporelle fût de second ordre et Charlemagne lui-même, à une certaine époque, paraît avoir considéré qu'il était de son devoir ou de son intérêt de s'allier avec Byzance.

Les Papes voyaient les choses de plus haut ; pour l'Eglise, tout pouvoir vient de Dieu ; le pouvoir qui assure l'ordre matériel et, par là, les conditions du progrès religieux, est suffisamment justifié pour qu'elle le consacre.

Déjà la conversion des Francs au christianisme catholique, au milieu des autres barbares ariens, avait inauguré entre la France et les Papes cette alliance qui est un des faits les plus décisifs de toute l'histoire. Plus tard, quand la famille des Pippinides se montra seule capable à l'exclusion des mérovingiens dégénérés, de collaborer à l'œuvre commune des rois et des Papes, l'Eglise consacra encore leur droit à gouverner. Mais si leur légitimité était établie en face des mérovingiens, elle ne l'était pas, croyaient-ils, en face de l'Empire. Cependant depuis longtemps, toute leur action sociale et religieuse, toutes leurs interventions nécessaires dans la politique générale conduisaient au résultat dont la

Papauté, la première, prit nettement conscience, et qu'elle imposa, par la continuité de son effort, aux hésitations des carolingiens : ce résultat c'est la constitution d'un Empire d'occident : c'était la rupture du monde catholique avec Byzance ; la consécration officielle d'un pouvoir nouveau, rigoureusement légitime, en face du pouvoir jusque-là unique de l'Empereur. L'Empereur d'*Occident* n'était donc pas seulement un soldat heureux ; c'était un souverain à qui l'obéissance était dûe en conscience, et dont l'autorité était d'abord une autorité morale, servie par la force dont elle disposait.

Or, cette légitimité eût été sans racine, si l'Eglise de Rome avait pu être détruite ; et on ne voit pas comment une Eglise purement spirituelle (si tant est qu'on puisse en imaginer une) eût pu reconnaître la nécessité d'un tel pouvoir dans la société et consacrer sa légitimité : le développement de l'Etat de l'Eglise nous apparaît ainsi comme une obligation pour la sauvegarde de sa mission religieuse, et comme le couronnement d'une évolution à laquelle la société entière était intéressée. L'établissement de l'Empire d'Occident a eu par là des conséquences qui ne sont pas encore épuisées.

L'Empire a restauré en Occident, sous l'impulsion de l'Eglise, l'antique notion de patrie, compromise dans la décadence romaine, et qui avait besoin, comme tout déal, d'éléments réels destinés à en être en quelque sorte le support. Il est impossible aujourd'hui de concevoir ce qu'aurait pu devenir notre civilisation sans le patriotisme, c'est-à-dire sans l'émulation qu'il a sus-

citée, sans les sacrifices que seul il pouvait commander, sans l'organisation d'efforts qu'il imposa. Le patriotisme est un des facteurs qui ont le plus contribué à donner son caractère à la civilisation moderne ; et l'Eglise, de même qu'elle a présidé à la réorganisation sociale et à la formation de l'Etat, a beaucoup aidé à faire vivre cet idéal et à en avancer la réalisation.

La patrie romaine, primitivement très étroite, était devenue, par la conquête, très vaste, mais son unité était superficielle, limitée à une classe sociale supérieure, et pour cette classe même facilitée par le caractère formaliste des institutions et des croyances : on s'accorde plus aisément sur ce qui ne requiert pas une adhésion intime. A ce titre, le christianisme, par ses exigences morales, a été un agent efficace de différenciation ; il a contribué à dégager un caractère national et comme une conscience autonome dans les groupes humains que l'invasion barbare isola en coupant les communications intellectuelles et économiques. En même temps l'Eglise travaillait déjà à refaire une unité plus large et surtout plus profonde que l'unité de l'empire ; elle rassemblait les peuples épars en une chrétienté, et elle conservait comme le signe de l'unité dans le temps et dans l'espace la langue qu'avait parlée le peuple-roi. Bientôt les nations naissantes furent une réalité à laquelle put s'attacher l'ancien sentiment patriotique qui avait survécu par l'éducation. La solidarité et l'alliance avec le catholicisme permit aux rois mérovingiens, dans les remous des invasions, de rassembler et de fixer les premiers éléments d'une France. De

même, la conversion de la Grande-Bretagne par les soins de Rome fit d'un amalgame confus d'envahisseurs successifs l'origine de l'Angleterre. — Trois siècles après leur propre conversion, les Francs, soldats de Charlemagne, firent — avec l'aide des moines anglo-saxons, la conversion de la Germanie. — L'Italie qui s'était comme dissoute dans l'Empire romain, revivait, mais plus complète qu'autrefois, autour de la Papauté. « Ce n'est certes pas, dit Léon XIII, la dernière gloire du Pontificat Romain d'avoir conservé unies dans une commune foi, les provinces de l'Italie, différentes de mœurs et de génie et de les avoir délivrées des plus funestes discordes (1) ». C'est par la Croisade que l'Espagne, divisée par la géographie en compartiments massifs et isolés, a pris conscience de son unité. — C'est par la Croisade encore que la Pologne trop ouverte est devenue une nation impérissable en dépit des conditions géographiques et des combinaisons diplomatiques.

Tandis que des patries se préparaient ainsi, l'Empire, tout oriental qu'il fût devenu, restait, en théorie, universel et intangible. C'est pour échapper à ses empiètements et à sa politique païenne que le pape se décida à consacrer la division de l'Empire ; pouvoir religieux suprême, il put créer *l'Empire d'Occident*. Charlemagne lui-même, encore préoccupé de Byzance, fut surpris et peut-être contrarié d'abord de la manière dont le Pape inaugurait ainsi des temps nouveaux. A distance, l'Em-

(1) Léon III, *Lettres apostoliques*, etc., t. VII, p. 29-31.

pire d'Occident apparaît à certains comme une théocratie — qui a rassemblé par la force des nationalités déjà distinctes ; c'est là une double illusion, exactement inverse de la réalité ; l'Orient n'était pas parvenu à distinguer César de Dieu ; comparé à l'empereur byzantin, l'empereur carolingien est en grand progrès sur ce point ; de même *l'Empire d'Occident*, comparé à *l'Empire*, est une première ébauche de patrie moderne, fondée sur un idéal religieux ; les mêmes forces qui l'avaient créé ont continué d'agir en lui ; il a été un véritable foyer de patries ; et le traité de Verdun a été la suite, non la négation, du grand acte de l'an 800. L'Empire de Charlemagne fut une étape décisive, mais brève, dans le développement des nationalités comme dans celui de la féodalité. Ce n'est pas lui que les Ottons reconstituèrent, mais un état national, à prétentions universelles : le Saint-Empire Romain *Germanique*. Comme s'il n'eût pas été spécialement Germanique, il revendiquait le rôle qu'avait eu dans la Chrétienté l'Empire d'Occident, et peut-être, tant les mots et les idées ont de pouvoir ! — le développement national de la France fût-il apparu comme une trahison de l'unité catholique, si ce développement n'eût pas été en même temps celui de la civilisation chrétienne sous sa forme la plus pure, alors que l'Empire germanique commençait une lutte interminable avec le chef spirituel de la catholicité. Le roi de France, en rassemblant la terre française, devenait le collaborateur temporel du Pape ; c'est lui qui dans la croisade conserva le mieux le rôle idéal de l'Empereur créé par le Pape

pour Charlemagne, et dans son *De Recupèratione Terræ sanctæ* le légiste Pierre Dubois, plus tard, mêlait l'idée de la croisade et celle de la suzeraineté impériale des rois de France.

Ainsi, une pensée religieuse a continué d'être associée au développement de la conscience nationale ; en face du *Saint* Empire, la France s'affirme monarchie *très chrétienne*, comme l'Espagne sera par la suite puissance *très catholique* ; il ne s'agit plus d'un vaste patriotisme encore flottant, dont les limites coïncident à peu près avec celles de l'orthodoxie chrétienne, mais, dans le christianisme même, des groupes distincts se forment, dont chacun prétend représenter d'une manière particulièrement excellente le christianisme : une ère nouvelle est commencée, c'est l'ère de la Réforme, car les divisions temporelles, dans une Eglise condamnée à conserver longtemps un caractère temporel, deviendront vite des divisions religieuses.

L'Etat pontifical est, dans l'histoire, contemporain de ces états, qui bien différents de l'Etat romain, ont tendu à coïncider avec des patries ; lui-même, réservé à des destinées spéciales, devait longtemps souffrir d'une sourde opposition entre son caractère italien et son caractère catholique. Il évoqua la patrie italienne, sans jamais pouvoir, heureusement, coïncider avec elle ; mais son particularisme devait être assez fort pour ruiner d'assez bonne heure l'autre conception de la puissance des Papes, celle d'une suzeraineté sur tous les royaumes. L'Eglise, pour s'assurer l'Etat nécessaire à sa protection, et pour sauvegarder son indépendance,

avait été amenée à jouer un rôle politique de premier ordre et décisif pour l'avenir ; à peine constitué, l'Etat pontifical dut encore, pour des raisons religieuses, intervenir énergiquement dans la politique et s'organiser d'une manière plus temporelle qu'au temps de Charlemagne.

L'Etat, ou si l'on veut, la principauté pontificale devait permettre aux Papes de se défendre chez eux, mais il ne leur permettait point d'agir au dehors ; c'est pour cette raison qu'ils continuèrent quelque temps à rechercher la suzeraineté universelle, plus encore qu'à organiser solidement leur principauté, qui, en réalité, demeura très faible. Ce n'est pas l'ambition qui amena les Papes à agir au dehors, et même au loin ; les événements d'Orient décidèrent cette action proprement religieuse, parce qu'ils intéressaient toute la chrétienté, devenue plus consciente de sa solidarité depuis que le prestige de Rome rayonnait bien au delà de l'Italie. Au moment où les Papes entreprirent les Croisades, leur grand conflit avec l'Allemagne était loin d'être terminé ; l'ambition et la prudence vulgaires ne leur auraient pas permis d'étendre leurs préoccupations au delà de leurs intérêts immédiats. Mais il s'est trouvé, une fois de plus, que l'accomplissement de leur devoir religieux a tourné à l'avantage de leurs intérêts. La Croisade a presque réalisé leur rêve de suzeraineté universelle, et, — avantage plus solide — a resserré d'une manière définitive leur alliance avec la France. En lançant contre les infidèles les Empereurs, les rois, les princes et les nations, les Papes ont fait acte de suze-

rains ; au temporel, cette suzeraineté ne fut guère qu'une apparence, car les gouvernements, au gré de leurs intérêts, utilisaient la Croisade, ou l'oubliaient ; — mais elle fut le schema, dans l'opinion, d'une suzeraineté spirituelle dont l'extension resta.

Surtout, l'alliance avec la France garantit pour l'avenir la vitalité et les conquêtes de la civilisation chrétienne. Les Papes éprouvèrent d'une manière plus intime qu'auparavant la solidarité qui les liait à une grande nation chrétienne justement parce que leur principauté particulière existait comme un droit plutôt que comme une force. Sans doute la France ne fut pas toujours prête : elle avait ses intérêts particuliers, impérieux, mais elle sut mettre d'accord plus que toute autre nation ces intérêts spéciaux et l'intérêt catholique ; sans doute aussi, il arriva aux papes eux-mêmes de fausser la Croisade en cherchant à l'utiliser pour des fins particulières, mais ce fut l'exception ; la Papauté, dans la mesure où elle ne fut pas constamment d'accord avec les nations chrétiennes, et surtout avec la France, s'efforça d'organiser directement la Croisade ; elle fut conduite par là à compléter son administration temporelle, et à développer une fiscalité, nécessaire pour assurer les ressources de ces expéditions immenses, mais dont il devait lui être difficile — pour son malheur — de se dégager par la suite. Il ne faut pas croire que les Papes aient volontiers assumé ce rôle temporel ; ils n'ont pas attendu les critiques des réformateurs pour en déplorer les charges et les dangers, et, à défaut de la suzeraineté temporelle univer-

selle, l'alliance française a été leur ressource préférée.

Cette alliance était traditionnelle, mais une tradition ne se maintient pas indéfiniment quand les raisons qui l'ont inaugurée disparaissent. Rome avait été l'alliée des francs catholiques contre les autres barbares ariens, — l'alliée de Charlemagne parce qu'elle avait besoin du pouvoir impérial, — puis, quand les empereurs étaient devenus ses plus grands ennemis, l'alliée des capétiens, futurs rivaux des empereurs, maîtres prochains de cette aristocratie féodale qui envahissait l'Eglise par l'épiscopat et qui la laïcisait. Dans la seconde moitié du XIII[e] siècle, l'Empire fut complètement vaincu, et l'aristocratie féodale fit place à la royauté et à une aristocratie d'un tout autre caractère, beaucoup moins nombreuse, incapable de corrompre dans le détail l'organisation ecclésiastique. L'alliance entre la France et les Papes après avoir tenu à des raisons extérieures eût été bientôt sans raison, et semblable à un privilège injuste, vraie diminution de la catholicité, si elle ne s'était refaite plus étroite en face de l'ennemi commun de la chrétienté, et plus intime par la floraison chrétienne d'une civilisation, qui, toute française d'origine, se répandit par les institutions, par la littérature et l'art sur l'Europe entière. La sainteté de Louis IX fut à cet égard décisive ; elle est un de ces facteurs de l'histoire, à conséquences plus lointaines que celles de n'importe quel grand fait. Elle a, beaucoup mieux que les mesures politiques que pouvaient prendre les Papes, mis fin aux abus de l'Empire. De-

puis que celui-ci était *germanique*, il avait cessé de représenter dans le domaine temporel la communauté chrétienne ; pourtant, l'espèce de superstition attachée au titre impérial, le prestige qu'il avait repris en Occident grâce aux Papes étaient utilisés par les empereurs, notamment contre les Papes et contre les rois de France. Des succès matériels n'auraient pu modifier l'opinion de la chrétienté ; le genre de supériorité de Louis IX fit ce que précisément des victoires n'auraient pas fait. Le roi de France joua vraiment en Europe un rôle impérial. Ailleurs encore sa sainteté fut bienfaisante : elle permit à l'Etat qu'il représentait de reprendre dignement quelques-unes des fonctions temporelles dont l'Eglise du haut Moyen Age avait dû se charger. Le règne de Saint Louis est une des périodes où se fit le mieux et le plus sainement ce progrès de la distinction entre spirituel et temporel : la plus haute fonction de l'Etat, la justice, pouvait dès lors être recouvrée par lui sans dommage pour la société. La laïcisation attendue se faisait pour le plus grand profit de l'Eglise et de la société civile. Ainsi se terminait, dans une gloire incomparable pour la France et pour l'Eglise, l'âge rénovateur et fécond qui avait vu la sanctification du travail, le défrichement et la mise en valeur des campagnes, la condamnation de l'usure, de l'exploitation économique et du despotisme politique où avait fini le monde païen, la naissance des patries en même temps que la conception de l'unité intime du monde, d'un monde que ne pouvaient plus morceler ni les conquêtes militaires, ni les plus vastes découvertes

géographiques. L'Eglise avait suscité tout cela, mais tout cela n'avait été possible que grâce à l'union étroite, ou mieux, à la pénétration mutuelle de l'élément laïque et de l'élément sacerdotal. La hiérarchie ecclésiastique avait dû s'occuper des questions temporelles ; la hiérarchie civile, à mesure qu'elle s'organisait, avait travaillé aux progrès de la religion. Le pouvoir impérial, et par suite, le pouvoir des rois avait pris un caractère mystique. Charlemagne mettait à côté les uns des autres, comme fonctionnaires, les évêques et les comtes. Cependant, le clergé se spécialisait au milieu du monde laïque ; il se distinguait par l'habit, par le genre de vie ; le célibat des prêtres, dont la règle s'était généralisée, en droit, au IVe siècle, avait été, en fait, restauré définitivement par Grégoire VII ; le travail manuel avait cessé d'être une nécessité pour le clergé. La règle du célibat préserva le clergé de devenir caste : il continua, comme au temps de la conversion de l'empire romain, à attirer à lui les forces vives de la société : d'où son rôle universel. Quant à la spécialisation de ses fonctions, elle était en elle-même excellente ; elle précisait par l'exemple cette distinction du spirituel et du temporel si nette dans l'enseignement du Christ et si délicate à observer en pratique ; idéal si vivant qu'on l'imagine, malgré l'histoire, réalisé à une époque antérieure. Pourtant, l'action directe de l'Eglise dans la société ne diminua pas, grâce à l'admirable développement du monachisme : c'est par celui-ci surtout que l'esprit chrétien intervint dans l'organisation économique, dont l'Eglise ne peut se

désintéresser puisqu'elle a constamment enseigné qu'un certain minimum de bien-être est requis pour la pratique de la vertu (1). Le monachisme nous apparaît, en effet, notamment chez les disciples de saint Benoît et chez ceux de saint François, comme un grand agent de christianisation qui unit en lui les forces propres aux laïques et les forces propres au clergé : le monachisme est par essence un tiers ordre, destiné à assurer entre les deux autres ordres l'équilibre et la circulation ; selon les circonstances de temps et de lieu, selon les besoins généraux de la société, toujours souple, il varie son action et dose différemment le spirituel et le temporel. Il soumet à l'action de l'Eglise tout ce que celle-ci n'atteint pas directement, soit par le travail de sa doctrine morale dans les individus, soit par l'influence de sa hiérarchie, dont le souverain Pontife est désormais, en pratique comme en droit, le représentant et le chef.

Cependant, l'entente cordiale du pouvoir civil et du pouvoir religieux n'eut pas uniquement de bons effets. Si certaines matières mixtes requièrent cette entente cordiale, d'autres matières excluent toute collaboration : l'histoire de l'Inquisition montre les effets abominables d'une association où les qualités mêmes de chaque associé pris à part, se tournaient en vices. A l'époque où l'Eglise s'était le plus complètement substituée à l'Etat, les fonctions de celui-ci étaient réduites

(1) Saint Thomas, *De regim. princip.*, I, xv. Cité et commenté dans l'Encyclique *Rerum Novarum* 16 mai 1891 (*Lettres apostoliques* de S. S. Léon XIII, etc., t. III. p. 47.

au minimum indispensable pour la conservation de la société : l'Etat, ou plutôt l'ancien Etat romain, se défendait alors contre l'invasion et contre l'anarchie. Ces conditions étaient bien changées au XIIIe siècle ; les successeurs des conquérants éphémères et anarchiques présidaient à des organisations nationales qui absorbaient peu à peu les pays frontières restés indécis et morcelés, finissaient par s'affronter, et formaient, dans la chrétienté, des puissances rivales. La civilisation chrétienne, qui était restée la grande force d'assimilation des éléments nouvellement conquis, n'avait plus contre elle ces sortes de mouvements nationaux comme on en avait vu en Germanie, au temps de Charlemagne. Mais les progrès de la culture avaient, à l'intérieur du christianisme,rendu l'orthodoxie plus difficile à sauvegarder. Les hérésies n'étaient plus seulement des spéculations d'intellectuels isolés ; elles étaient fortifiées par des passions et par des mouvements d'opinion populaires ; elles devenaient une forme de protestation contre l'unification nationale, contre la discipline et l'Etat, contre l'organisation sociale, non moins que contre la doctrine de l'Eglise, d'ailleurs si intimement mêlée au développement national et social. A la fin du règne de Philippe-Auguste, la question albigeoise avait amené la Papauté — et la royauté française, à mettre en commun leurs procédés d'expansion. Il s'était formé sur les bords de la Méditerranée et dans les vallées de la Garonne et de ses affluents, aux confins des influences italienne, aragonaise, anglaise et française, un pays distinct des pays voisins par ses mœurs,

par sa brillante civilisation, et par ses conceptions religieuses. Peut-être les affinités de civilisation et les relations économiques eussent-elles peu à peu rattaché ce pays à la Guyenne anglaise, ou à l'Espagne et à l'Italie méditerranéennes; la combinaison des circonstances politiques et religieuses décida sa réunion à la France du Nord. La féodalité française du Nord en attendant que le pouvoir royal pût intervenir directement, entreprit volontiers à l'instigation de Rome une Croisade contre des hérétiques qui la scandalisaient: la conquête, commencée par les armes, fut continuée et achevée par un pouvoir nouveau : l'Inquisition.

On ne peut pas dire que cette institution ait été une aberration inattendue de l'Eglise et de l'Etat; elle répond aux conditions politiques, sociales, intellectuelles et religieuses de son époque ; on l'a vue poindre, pour ainsi dire, de tous côtés; mais elle n'est restée active que là où elle ne s'est pas bornée à un rôle purement religieux; elle avait besoin de l'opinion publique et du pouvoir de l'Etat pour auxiliaires, ou, si l'on veut, pour complices. En dehors de toute règle et de toute institution, la foule exécuta plusieurs fois des hérétiques. Mais le développement de l'Etat eût fait cesser ces abus, au lieu d'en faire des lois s'il n'eût été accompagné d'une renaissance du droit romain et s'il n'eût coïncidé avec cette phase du développement national où l'hérétique reniait sa patrie en même temps que sa religion. Il faut donc distinguer dans l'Inquisition des éléments très divers; c'est leur amalgame qui nous paraît odieux, d'autant plus que ces éléments,

se sont, depuis lors, très nettement dissociés. Il faut distinguer aussi les époques et les pays. Les premiers essais, sporadiques, qui, sous des titres divers, ébauchaient l'Inquisition, montrent à la fois la généralité des causes qui agissaient, et la diversité des circonstances particulières. Ce qui est en tous cas certain, c'est que la procédure inquisitoriale est absolument contraire à la tradition de l'Eglise (1) et qu'on ne peut lui attribuer d'autres antécédents que la législation romaine. La restauration du droit romain, dans sa lettre et dans son esprit, précéda les progrès de l'Inquisition. Le tort de l'Eglise fut surtout d'être trop docile aux suggestions de l'Etat, et d'avoir elle-même agi comme si l'Etat n'eût pas été en elle l'accessoire. L'impie Frédéric II a plus que Grégoire IX contribué à donner à l'Inquisition une organisation durable. « Il semble, dit M. Ch. V. Langlois, qu'il ait songé à créer une Inquisition laïque », de même qu'il songea à une religion d'Etat séparée de Rome. On peut reprocher justement à l'Eglise d'avoir admis une procédure, et, directement ou indirectement, des pénalités qu'elle aurait dû continuer de réprouver ; mais il faut reconnaître aussi qu'elle a adouci, en les adoptant, cette procédure et ces pénalités. La confiscation est de toutes les pénalités celle qui a fait le plus de mal (2) et qui a eu le plus de répercussion sur des

(1) V. sur ce point une remarquable série d'articles de M. l'abbé Vacandard, *Revue du Clergé français*, 1er et 15 janv., 1er et 15 mars 1906 ; réunis depuis en un volume.

(2) Un examen sérieux montre en effet que le nombre des condamnés à mort a été beaucoup exagéré.

innocents ; mais c'est la cupidité des seigneurs et la raison d'Etat qui l'ont rendue si terrible. « Peut-être, dit M. Lea (1) en parlant de la France, peut-être rien ne contribua-t-il plus à consolider la suprématie royale que les changements subis alors par la propriété foncière, changements qui firent passer en de nouvelles mains une partie considérable des terres du Midi. »
« De nos jours, écrivait vers 1375 l'inquisiteur Eymerick, il n'y a presque plus d'hérétiques riches, de sorte que les princes n'ayant pas grand'chose à gagner ne se mettent plus en frais... »

La justice inquisitoriale n'eût pu être appliquée que par des Saints avec quelque garantie d'impartialité ; aussi fut-elle tout de suite pervertie, surtout quand l'Etat s'en mêla, et quand il s'appropria sa procédure. Cette justice avait le double défaut de ne prendre aucune précaution efficace contre le juge — et de prétendre atteindre la conscience intime, sans se borner à apprécier des manifestations extérieures. Ce n'est donc pas assez de dire qu'elle supposait la sainteté du juge, elle lui supposait une intelligence sans limite et comme une prescience divine. Elle répond à l'idéal d'une époque qui avait cru réaliser complètement le christianisme et en pénétrer toute la société unanimement. Or cet idéal n'a jamais été réalisé ; il n'a pu l'être que partiellement, dans de petites sociétés artificielles de moines, et non dans le monde. Et l'inquisition caractérise une époque de transition et d'épreuves, où l'idéal

(1) Tome II, p. 128.

du Moyen Age se heurte à d'impérieuses nécessités d'ordre matériel, par suite du développement des Etats et des nations. Bientôt, l'Etat accapara entièrement l'Inquisition et l'utilisa pour ses propres fins. En bien d'autres domaines, l'Etat, soit par une légitime revendication de ses fonctions, soit par abus, devait d'abord collaborer avec l'Eglise, puis se substituer à elle, mais nulle part ses empiètements n'eurent de plus fâcheux effets : l'Inquisition n'est pas un phénomène à part ; elle est le type des institutions de transition entre le Moyen Age et les temps modernes, mais elle a été plus sévèrement appréciée que toute autre, parce que l'iniquité est plus sensible et plus odieuse dans les institutions qui sont précisément destinées à assurer dans le monde le règne de la justice.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

On pourra consulter pour les généralités.

— L'*Histoire Générale*, publiée sous la direction de Lavisse et Rambaud.

— L'*Histoire de France*, publiée sous la direction de Lavisse.

— Goyau, Fabre, Pératé, *le Vatican*, Paris ; l'ouvrage contient une excellente vue générale de l'*Histoire de la Papauté*, par Goyau.

— Sur le développement de la Papauté on consultera :

Doellinger, *La Papauté, son origine au Moyen Age et son développement jusqu'en 1870*, trad. A. Giraud Teulon avec des notes par le professeur Friedrich (documents abondants) ; très utile par son érudition, l'ouvrage est écrit dans un esprit étroit et arriéré ; l'auteur n'avait pas la moindre idée de ce qu'est un développement historique.

— Sur la féodalité :

Fustel de Coulanges, *Hist. des institutions politiques de l'ancienne France* ;

Très intéressant et utile, mais trop systématique :

J. Flach, *Les origines de l'ancienne France*, 3 vol., Paris, 1886-1904 ; parfois un peu aventureux.

— Sur l'intrusion de l'aristocratie dans l'Eglise :

Imbart de la Tour, *Les élections épiscopales dans l'Eglise de France*, P. 1891.

— Sur le développement de l'Etat pontifical :

P. Fabre, *Le liber Censuum de l'Eglise romaine*, étude excellente, et sous un titre modeste, d'une grande portée.

L. Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat pontifical* :

— Sur l'Empire :

J. Bryce, *Le Saint Empire romain germanique et l'Empire actuel d'Allemagne*, trad. Domergue, Paris, 1890, rempli d'idées.

— Sur la période d'apogée de la Papauté au Moyen Age on lira avec intérêt :

Luchaire, *Innocent III, Rome et l'Italie*, Paris 1904.

» *Innocent III, et la Croisade des Albigeois*, 1905.

— Et sur l'Inquisition, outre ce dernier ouvrage, H. Ch. Lea, *Histoire de l'Inquisition au MoyenAge*, trad. Salomon Reinach, Paris 1900-1903.

(Admirable monument d'érudition ; l'anti-cléricalisme de l'auteur, qui est américain, est très différent de l'anticléricalisme auquel nous sommes accoutumés et n'exclut pas une haute probité scientifique ; — on lui a reproché à tort un certain désordre ; en réalité il a *fait voir* que l'Inquisition est la résultante des causes profondes qui agissaient de tous côtés.)

— Ch. V. Langlois, l'*Inquisition*, Paris, 1902.

— Hefele, *Hist. des Conciles*, trad. Delarc.

Pour les questions de droit, partout mêlées à cette histoire :

— Esmein, *Cours Elémentaire d'Histoire du droit français*, 5e édit., 1903, Paris.

P. Viollet, *Histoire du droit civil français*, 3e édit. 1905, Paris.

C'est un devoir pour nous de citer ici (en regrettant de n'y pouvoir renvoyer le lecteur) un certain nombre de cours inédits, professés à l'Ecole Normale supérieure de 1900 à 1903, et notamment des cours de M. G. Monod sur les *Invasions barbares* — et un cours de M. Pfister sur la *féodalité*.

CHAPITRE III

L'ÉGLISE ET L'ABSOLUTISME

Dangers nouveaux pour l'Eglise. — L'hostilité de l'Etat romain païen reparaît. — Les intérêts nationaux. — Les intérêts nationaux et dynastiques associés, parfois confondus. — Des cadres nouveaux se dessinent dans le catholicisme. — L'ère des Concordats. — L'ère de la Réforme. — La pénétration du catholicisme continue. — Le clergé d'Etat. L'Eglise et l'expansion de la civilisation. — Rôle encore prépondérant de la France dans cette nouvelle période.— Conflit perpétuel entre les empiétements du Roi au spirituel et ceux du Pape au temporel. Le conflit prévient les excès. — Boniface VIII. — Caractère nouveau, et plus simple de l'Etat pontifical. — La Captivité de Babylone. — Patrie et religion. — Le Grand schisme d'occident. — La Fiscalité de l'Eglise ; ses raisons. — Conflits entraînés par cette fiscalité. Deux solutions. — Rôle des Universités. — Les conciles ; leur caractère très spécial à cette époque. — Les intérêts temporels menacent de submerger la puissance pontificale. — Progrès du catholicisme par d'autres voies. — La Renaissance. — La Réforme. — Nouveau stade de la distinction du spirituel et du temporel. — La laïcisation. — Le gallicanisme ; son caractère composite. — Concordat ou Réforme. — Caractère particulie de la Réforme en Angleterre. — Eléments particularistes du catholicisme espagnol. — Rôle du clergé dans l'économie nouvelle. — Main mise de la royauté sur le haut clergé. — Le Concordat de 1516. — La Réforme. — Réforme et absolu-

tisme. — L'Eglise et la Réforme protestante. — Les Jésuites. — Expansion du catholicisme. — La Réforme et la colonisation. — Les divergences de doctrine, au loin, ont une portée politique et nationale plutôt que religieuse. — Progrès spirituel du catholicisme.

Cette action universelle de l'Eglise ne pouvait pas conserver les caractères qu'elle eut au Moyen Age : la spécialisation du clergé devait se faire de plus en plus nette ; les grandes conquêtes matérielles des moines les mettaient un peu dans la situation d'une armée qu'on licencie après une campagne victorieuse. Tant que dura l'anarchie des temps barbares, et, ensuite, le morcellement féodal, les épreuves de l'Eglise, les obstacles à sa politique, et, plus encore, les obstacles qui l'obligèrent à l'action politique tinrent à la rébellion des passions individuelles contre la discipline morale qu'elle préconise ; l'action universelle de l'Eglise n'empêchait pas ces épreuves d'être infiniment redoutables, surtout quand les passions individuelles étaient celles de princes ou d'empereurs. On peut même dire que les dangers courus de la part des barbares ou des despotes byzantins et germaniques, moindres que ceux de la persécution romaine, sont plus grands que tous les dangers courus plus tard, et que, depuis, la vitalité de l'Eglise n'a plus été mise en question, même pour qui la considère humainement.

Des épreuves différentes, moins aiguës, mais sans trêve, commencèrent pour l'Eglise quand les Etats modernes remplacèrent la société féodale.

Les souvenirs de l'Etat despotique romain purent

s'insérer et revivre dans les groupes nationaux qui rassemblaient et fondaient ensemble les petits groupes féodaux. Frédéric I et Frédéric II, en Allemagne, s'étaient servis des légistes moins sous l'impulsion d'un esprit national que pour combattre plus efficacement et pour confisquer au profit de leur despotisme le pouvoir des Papes. Mais en Francé et en Angleterre ce sont surtout des passions et des intérêts nationaux qui conduisirent le gouvernement à concentrer sous sa volonté absolue les forces, hommes et argent, des grands pays, et à faire appel aux traditions romaines comme à des précédents qui justifiaient ces mesures de salut public. Les théories romaines païennes n'ont pas effacé le caractère religieux chrétien de la royauté, plus éclatant que jamais à la mort de Louis IX ; mais elles l'ont faussé de la manière la plus dangereuse. Elles l'ont sollicité vers l'absolutisme, forme moderne du despotisme,et l'ont conduit à s'assimiler très faussement avec la royauté d'Israël, dont le caractère est unique dans l'histoire.

L'Etat des légistes a donc gêné l'action que l'Eglise avait sur les éléments qu'il engloba ; — il n'a pas moins compromis cette action à l'extérieur.

Les nations se sont formées peu à peu ; le partage des pays entre elles n'est pas une question plus claire que celle dès limites entre le Spirituel et le Temporel. Si les princes ont été les représentants nécessaires de l'idée de patrie, encore abstraite à cette époque, s'ils ont été les grands serviteurs d'intérêts matériels dont l'idéal de chaque patrie est solidaire et qu'ils pouvaient

apprécier mieux que les particuliers, — ils ont aussi mêlé à leur œuvre leurs passions, leur amour-propre, leurs intérêts dynastiques ; c'est quelquefois par leurs défauts même, et inconsciemment qu'ils ont avancé cette œuvre. Il leur est arrivé aussi de la retarder, de gaspiller les forces dont ils disposaient : ni la guerre de Cent Ans ne répondait à l'intérêt national anglais, ni les guerres d'Italie à l'intérêt de la France ; — mais un autre danger, beaucoup plus grand, c'est que les traditions dynastiques ont rendu les haines entre peuples plus conscientes et plus durables ; il y a eu des ennemis *héréditaires ;* et ces mêmes traditions ont tendu à perpétuer, dans les rapports internationaux, les procédés qui avaient convenu pour la formation territoriale des États.

Absolutisme à l'intérieur, — guerre et diplomatie au dehors, ces deux caractères sont liés : les grandes épreuves nationales ont rendu périodiquement à l'absolutisme la consécration que ses abus inévitables, ensuite, lui faisaient perdre.

Quelle pouvait être, au milieu de ces Etats, la situation de l'Eglise, et son action ? Au nom de l'intérêt national le prince entendait dominer et utiliser l'Eglise, et il trouvait sa justification dans les souvenirs romains et hébraïques : des Eglises nationales se dessinaient. Or, les différents pays étaient loin d'en être au même stade de développement chrétien ou du développement national. L'idée catholique s'obscurcit ; la Papauté, comme enserrée entre les Etats nationaux, fut forcée d'abandonner son rêve de suzeraineté

universelle pour consacrer toutes ses forces à la formation d'un état petit, mais centralisé et sûr, et qui dut, comme les autres, être diplomate et guerrier. Chez les Papes eux-mêmes, le particularisme imposé par les nécessités de la défense religieuse troubla parfois l'exercice de la mission universelle. Avec les monarques absolus, ils conclurent ces compromis qu'on a appelés des Concordats ; — dans les nations le sentiment religieux fut mêlé à l'évolution qui les faisait se distinguer les unes des autres comme des personnes originales : l'ère de la Réforme protestante était commencée.

Tandis que dans la politique proprement dite, dans ce qu'on pourrait appeler la politique immédiate, le catholicisme semblait perdre, il continuait à progresser dans le domaine social, où s'élaborent les éléments de la politique ultérieure ; lors même que l'Etat absolutiste et anti-romain, non content de recouvrer ses droits propres, empiétait sur les droits essentiels de l'Eglise, il fixait en général dans sa législation des applications des principes chrétiens ; il préparait soit de lui-même, soit pour suivre l'opinion, un triomphe plus grand du christianisme, tout en malmenant ses représentants, et en profitant tour à tour de leur désintéressement ou des maladresses de leur ambition. Ainsi, il était bien possible aux gouvernements d'asservir un clergé national ou même de peser sur les décisions des souverains Pontifes dans la mesure où la situation temporelle de ceux-ci le permettait, mais loin d'arrêter l'action des principes chrétiens dans le monde, ils la

facilitaient, quand ils n'y participaient point eux-mêmes C'est pourquoi le remède aux misères de cette période vint à l'Eglise d'une manière détournée et inattendue ; c'est la Révolution, qui au milieu de beaucoup d'erreurs et d'épreuves passagères, en restaurant ou en inaugurant dans l'ordre politique l'application de principes chrétiens essentiels, mit fin à l'espèce de léthargie qui avait diminué la vie dans le clergé et dans la papauté au XVII[e] et au XVIII[e] siècles. La Réforme avait été la crise aiguë d'un mal qui travaillait depuis longtemps l'Eglise ; la Révolution fut l'épreuve libératrice et décisive ; dans cette période comme dans les autres c'est la persécution qui a fait la grandeur de l'Eglise, — et c'est quand elle a cessé d'être mêlée à la politique que l'Eglise a fortement agi dans l'Etat et dans la société.

Au reste, la situation que l'Eglise occupait dans la société né s'est pas amoindrie lorsque les ecclésiastiques ont été moins mêlés à l'administration des choses temporelles, ou n'y ont plus été mêlés qu'à titre de serviteurs de l'Etat. L'action de l'Eglise est devenue plus pénétrante. Le clergé, ordre privilégié, n'était pas une classe à demi-fermée comme la noblesse, et, à l'inverse de la noblesse, il a su s'accommoder à l'immense transformation économique, qui marque le passage du Moyen Age aux temps modernes. L'invention de l'imprimerie, qui a rendu son influence, plus discutée, l'a rendue aussi plus insinuante et plus enveloppante. Enfin les grandes découvertes lui ont offert des domaines de bel avenir au moment où l'unité chrétienne se brisait en Europe. L'Eglise a joué un rôle primordial dans

la découverte et dans la colonisation, qui est sans doute, avec la formation d'Etats nationaux et absolutistes, le grand fait de cette période ; et tandis qu'elle ne pouvait plus organiser la Croisade contre les Turcs qui menaçaient l'Europe divisée, la colonisation, sorte de croisade laïcisée, travaillait pour l'avènement du catholicisme, en faisant germer partout des principes, si modestes qu'ils fussent, de civilisation chrétienne.

Par suite du morcellement national, et de la création d'un petit état pontifical italien, il s'est trouvé qu'une nation, la France, a joué un rôle spécial dans le développement du catholicisme: en face des nations réformées et particularistes en religion, elle a représenté la réalisation la moins imparfaite du catholicisme qui fût alors ; en face de la papauté (quelquefois par la faute de celle-ci), elle a été, à l'occasion, un obstacle au progrès de la doctrine et de l'action catholique. Elle a rendu des services de premier ordre au catholicisme sans avoir, la plupart du temps, la volonté d'être d'accord avec Rome.

C'est même un conflit entre la France et Rome qui inaugure cette période de l'histoire.

La déchéance de l'Empire germanique avait fait disparaître l'ennemi commun ; et tandis que le roi de France voyait dans la croisade un titre à l'Empire, que la papauté avait eu tant de peine à abattre, le pape désireux de diriger la Croisade en maître de la chrétienté prétendit pour cet objet, imposer à la France une trêve avec l'Angleterre. Cela fut l'occasion d'un conflit dont les causes étaient profondes. La sainteté de

Louis IX était pour ses successeurs, simplement très dévots, un prétexte à empiéter sur le spirituel; — et l'organisation financière et militaire de la croisade avait développé le caractère étatiste du pouvoir pontifical. La cérémonie du jubilé, instituée par Boniface VIII et célébrée en 1.300 exalta encore l'idée de la souveraineté du Pape, de la supériorité hautement proclamée du Glaive spirituel sur le Glaive temporel. L'arrogance d'un légat mit fin, brusquement, à l'incertitude, et on sait comment d'un coup de main audacieux le roi de France servi par quelques aventuriers outragea Boniface VIII et ruina pour toujours l'impérialisme de la papauté.

L'attentat d'Anagni est un événement très mince en lui-même, mais où se sont révélées des causes qui agissaient depuis longtemps. On a bien tort de dire que là où les empereurs avaient déployé de si grands efforts pour échouer, le roi de France, malgré la faiblesse des agents mis en œuvre, a recueilli la victoire, que les autres avaient préparée en affaiblissant l'adversaire de tout pouvoir temporel : c'est précisément parce que le roi de France a réglé, comme une question personnelle, par des gens de sa maison, son conflit avec le Pape, sans apparaître comme les Empereurs en conquérant du pays, qu'il n'a pas soulevé contre lui le sentiment national italien. Boniface VIII n'était pas aimé pour lui-même ; il n'eût été efficacement défendu que s'il avait eu à sa disposition une force matérielle organisée ; mais combien peu de chose était matériellement l'Etat de l'Eglise, corps sans vie, à moins d'être

animé par la saine et sainte énergie d'un Innocent III ! L'Etat de l'Eglise à force organisée et permanente ne se constituera que parce qu'il est indispensable (comme l'a montré de façon décisive l'histoire de Boniface VIII) et au xve siècle seulement ; il se reconstituera alors sur de petites proportions. — Par la vie et par la mort de Boniface VIII, il fut démontré que cet état dont les factions et les divisions étaient un danger sans cesse renaissant pour la Papauté n'était pas capable en revanche de consacrer, même pour un moment, ses forces unies à sa protection. L'impossibilité provisoire de vivre à Rome, déjà ressentie par tant de Papes qui s'étaient réfugiés en France, apparut inéluctable. Malgré l'attentat de Philippe le Bel — et non, comme on le croit trop souvent, à cause de cet attentat, la collaboration de la Papauté et de la France allait continuer, plus étroite, sinon plus féconde et plus confiante.

La brutalité de l'événement d'Anagni avait eu du moins le grand avantage de mettre de l'ordre dans une situation confuse : la mort presque immédiate de Boniface VIII permit que nulle politique de ressentiment ne vînt troubler cet ordre, qui fut un grand bienfait.

On vit alors le représentant de Jésus-Christ n'ayant pas une pierre où reposer sa tête. Il possédait le Comtat-Venaissin, il acquit Avignon ; ce fut son refuge, et son palais dut être un château-fort. Il n'était pas en France, mais tout près de la France, et le roi ne disposait pas de lui. L'action de la Papauté au loin ne changea pas. L'indignation des Italiens et des Romains qui

trouva des interprètes à l'éloquence immortelle, traduit surtout la plainte des intérêts temporels, et la déception du sentiment national; sa force nous révèle le grave danger que courut la Papauté au cours de sa lutte contre les princes allemands : celui de devenir trop exclusivement une puissance italienne: à cet égard la *captivité de Babylone* fut une libération. La France était d'ailleurs, à la fin du XIIIe siècle, le foyer de la civilisation européenne; la Papauté était bien située, entre la France d'alors, et les pays méditerranéens. Au point de vue spirituel, elle sut même sous Philippe le Bel maintenir son indépendance grâce à son établissement temporel; puis dans les malheurs qui accablèrent la France le pouvoir royal fut moins redoutable. En réalité, la Papauté fut à Avignon moins dépendante qu'elle ne l'avait été à Rome par suite des violences tantôt des Empereurs allemands — tantôt des partis locaux et notamment de l'aristocratie. Il faut pour apprécier cette phase de son histoire, se rappeler quelle activité avait dû dépenser un Innocent III pour rester maître de sa politique, et comment un Grégoire VII, tout triomphant qu'il était, mourut comme Boniface VIII vaincu.

L'alliance de la Papauté et de la France sans devenir plus éclatante, devint un élément plus intime de la vie nationale française et de la vie de l'Eglise. Les formules même traduisent ce progrès: le titre de *christianissimus* devint dans les dernières années de Charles V un privilège du roi de France et comme la consécration de l'éminente dignité de sa monarchie.

La Papauté était trop romaine de tradition et de constitution, trop romaine dans l'opinion du monde chrétien et dans sa propre conscience, pour que cet exil la détournât de ses voies. A plusieurs siècles de distance, nous y voyons une des étapes de sa grandeur, parce que nous pouvons en constater les résultats.

Mais à côté de cette réalité, il en faut constater une autre ; l'opinion non seulement de l'Italie intéressée, mais en général du monde chrétien, jaloux sur ce point de la France, a vu dans cette phase de l'histoire *la Captivité de Babylone*. Les défiances s'autorisaient des moindres apparences contre le pouvoir pontifical suspect de partialité en faveur de la France : et la guerre de Cent Ans a préparé la rupture (purement schismatique) de l'Angleterre avec la Papauté, apparue pendant près d'un siècle trop française.

Cette même guerre de Cent-Ans, par ailleurs, a peut-être préservé la France de l'impérialisme et des aventures italiennes à la façon germanique ; et le profit moral que la France a retiré de ses souffrances matérielles n'est pas douteux. L'idée de patrie s'est précisée et exaltée ; l'histoire merveilleuse de Jeanne d'Arc montre comment l'amour de la terre s'associe au sentiment religieux le plus élevé dans la notion de patrie.

Cette grandeur de l'idée avait ses dangers ; plus les nations occidentales prenaient conscience de leur originalité, et plus aussi chacune d'elles. transposant dans l'ordre religieux cette distinction, prétendait représenter la forme supérieure de la religion. Il n'y avait pas loin de là à revendiquer d'avoir pour soi le véritable

vicaire de Jésus-Christ, et le Grand Schisme est la suite naturelle du séjour à Avignon. Ce schisme, qui se produisit quand la Papauté revint à Rome est comme une première laïcisation de l'idée de patrie. La Papauté qui rentra alors à Rome, n'était pas, si on considère le temporel, la même puissance qui avait quitté la Ville éternelle au commencement du XIVe siècle. Elle avait fait durement sentir aux Romains le besoin qu'ils avaient d'elle ; de son poste d'attente, elle avait pu diriger la pacification de son ancien Etat ; sans doute, après deux générations, les passions locales subsistaient, et le Grand Schisme allait leur faire gagner tout ce qu'il faisait perdre au prestige de la Papauté ; mais les Papes avaient désormais le noyau d'un Etat solide et la conscience de la nécessité de cette domination temporelle forte et limitée, bien éloignée de l'ancien impérialisme politico-religieux du XIIIe siècle. Une phase nouvelle commence pour l'histoire de l'Etat pontifical.

Le Grand Schisme fut d'abord la distinction d'une chrétienté du parti français et d'une chrétienté du parti anglais. L'occasion du Schisme fut, comme celle de l'attentat d'Anagni, le caractère intraitable du Pape. Les circonstances furent si embrouillées qu'on peut encore aujourd'hui de bonne foi être incertain entre les deux papes rivaux (1). Le Schisme relativement simple dû aux rivalités nationales fut compliqué par

(1) C'est l'attitude de M. Noël Valois après une étude très approfondie. Il nous semble, cependant, que la légitimité du pape italien s'impose.

les intérêts économiques et par les prétentions laïques.

Il faut observer, en effet, que les vicissitudes de son établissement territorial n'ont pas affecté le développement gouvernemental et administratif de la Papauté ; ce développement, par suite de la croisade (et les papes n'en abandonnaient pas le projet) s'accéléra singulièrement ; une partie des Papes d'Avignon, et notamment Jean XXII, furent des hommes d'Etat et des financiers de premier ordre. Comment les Papes se procuraient-ils l'argent dont ils avaient besoin, ou dont ils prévoyaient le besoin ? En développant le système des réserves, grâces expectatives, annates etc., en augmentant les frais de chancellerie, en levant des décimes pour la Croisade, et en assimilant à la Croisade toute entreprise faite dans l'intérêt de la Papauté. Ces divers impôts frappaient plus particulièrement le clergé et celui-ci tendait à se passer le plus possible de l'intervention du pouvoir pontifical. D'ailleurs la puissance économique du clergé était si considérable, et si indispensable aux rois pour leurs propres entreprises, que des conflits naissaient entre les papes et les rois, de cette mauvaise disposition du clergé à l'égard du Saint-Siège. Le clergé ressentait les susceptibilités du patriotisme (son recrutement avait toujours, sauf de rares exceptions, été local) ; il concevait mieux la fiscalité du pouvoir temporel que celle du pouvoir spirituel ; enfin il résistait à celui des deux qui pouvait le moins briser sa résistance.

Ce nouveau conflit entre papes et souverains temporels conduisit ceux-ci à dénier à la papauté tous les

caractères de la souveraineté temporelle, mais cette fois encore, le problème posé en France avec clarté et avec une modération relative fut traité en Allemagne par la violence. Louis de Bavière fut l'adversaire acharné de Jean XXII. Dans cette lutte s'amalgamèrent les prétentions despotiques de la puissance temporelle et le bel idéal de pauvreté que saint François avait laissé aux siens. La sainteté des franciscains inintelligents de la stricte observance était un atout dans le jeu de l'empereur. Il s'efforça, aidé de publicistes, de laïciser l'opinion publique. Les discussions théoriques engagées à l'occasion du conflit eurent un grand retentissement dans les Universités ; celles-ci, d'origine ecclésiastique tendaient vers l'Etat laïque, comme les monastères, réunion de laïques tendaient, vers l'Etat ecclésiastique ; elles jouaient dans l'ordre intellectuel un peu le rôle que jouaient les monastères dans l'ordre économique. La piété sincère et fervente de beaucoup de membres de l'Université était souvent faussée par leurs préoccupations et par leurs méthodes étroitement intellectuelles ; placés là où la vie nationale était le plus intense, ils ressentaient plus clairement que beaucoup d'hommes le particularisme national ; enfin, leur condition ecclésiastique ne les désintéressait point des questions d'argent, d'impôts, de bénéfices. Pour toutes ces raisons, ce sont les Universités qui ont le plus fait pour la méconnaissance nationale du caractère catholique de la Papauté : car si elles proclamaient théoriquement ce caractère, pratiquement elles divisaient le catholicisme contre lui-même. Le schisme bicéphale

fut le prétexte de l'intervention universitaire, qui fit le schisme tricéphale.

L'organe des nations et des universités fut à cette époque le Concile ; et l'entraînement des circonstances fut tel que le grand effort tenté d'abord pour restaurer la Papauté tendit bientôt à l'annihiler ; le concile de Bâle finit en conciliabule, après avoir recommencé le schisme pour l'amour du schisme ; le second schisme ne répondait à aucun groupement national ; depuis la fin du concile de Constance, la crise de croissance de la Papauté était finie.

Cette vaine opposition conciliaire, impuissante à réaliser les réformes essentielles, dut reconstituer avant tout, malgré ses préventions, le pouvoir central, gage de l'Unité ; et de son côté le Pape eut une raison nouvelle de vouloir un établissement temporel plus solide que grandiose, et tel précisément que la situation politique de l'Italie permettait alors de le créer. La personne de Martin V était particulièrement désignée pour cette œuvre de Restauration temporelle. C'est alors que la Papauté devint peu à peu une « tyrannie », et que le népotisme devint un élément presque nécessaire de son gouvernement, bien différent du népotisme à tendance héréditaire du xe siècle par exemple.

A cette époque, que l'on peut faire durer jusqu'à l'organisation de la Contre-Réforme, il semble que la Papauté se soit amoindrie par nécessité de vivre. Non seulement les préoccupations temporelles et politiques se sont imposées à elle, mais encore elle n'a pas comme puissance temporelle la même façade grandiose qu'au

XIIIᵉ siècle. Elle est une petite principauté, au milieu des autres, et, comme elle n'est pas la plus forte, elle oppose les principautés rivales les unes aux autres ; elle devient une des écoles de la diplomatie moderne. Cette politique a pu faire croire que la Papauté était le grand obstacle à l'unité nationale italienne ; c'est là l'idée de Machiavel, c'est aussi son erreur : son esprit était assez avancé pour concevoir l'unité italienne, trop avancé pour comprendre combien lointaine encore était cette unité. La Papauté eût volontiers réalisé l'unité italienne ; elle a parfois réussi à grouper, pour sa défense, la plupart des Etats italiens, en faisant appel au sentiment national contre l'étranger. Le contact d'une nation étrangère donnait par réaction, à l'Italie, une unité provisoire. Mais la horde turque menaçante ne refit ni l'unité de la chrétienté ni même celle de l'Italie ; tout au contraire elle rendit plus ardentes les rivalités entre plusieurs états italiens, plus complet le morcellement. Bien loin que la Papauté ait empêché l'unité de l'Italie, on peut dire qu'elle a présidé aux essais de cette unité. L'antique histoire romaine n'a guère compris l'Italie continentale, celle du Nord ; Rome était orientée surtout vers la mer ; l'Italie moderne s'est faite entre Rome et la France.

Ce morcellement de l'Italie, cet isolement de Rome, cette participation des Papes à tant d'intrigues diplomatiques et à tant de guerres entre nations, sont des signes de l'esprit de la Réforme.

Mais, après avoir montré ces divisions, il faut signaler les forces qui déjà travaillaient à l'unité. Le

morcellement temporel n'exclut nullement l'unité spirituelle : il la rend au contraire plus désirable et en fait sentir le besoin impérieux. Le morcellement et les rivalités nationales ont compliqué encore les divisions naturelles de l'Italie ; mais ces divisions ont eu un avantage capital : elles ont préservé la Papauté de devenir une sorte de patriarcat national ; elles ont retardé l'unité territoriale de l'Italie, beaucoup plus que la formation d'un esprit national italien. Et la prépondérance espagnole qui s'est établie peu à peu, a suffi pour garder l'Italie de la conquête turque.

La Renaissance artistique et littéraire travailla efficacement à l'unité, mais le caractère universel de l'humanisme et de l'art italien contribua à dégager l'originalité des nations qui en furent touchées. Les Papes ont beaucoup fait pour la Renaissance ; il leur est arrivé de montrer pour elle une complaisance extrême et il n'y a pas lieu de distinguer, pour expliquer leur conduite, une vraie et une fausse Renaissance ; il est certain que l'œuvre d'un Nicolas V ou d'un Léon X, est, à tout prendre, foncièrement catholique sous ce rapport : l'universalité de la Renaissance combattit l'esprit de Réforme vieilli et ses exagérations dans le sens du particularisme. Les tendances de Réforme et les tendances de Renaissance se sont traduites successivement dans l'histoire de la papauté comme dans celle des grandes nations occidentales.

La réforme au sens large du mot est dans toute l'histoire de l'Eglise ; l'Eglise s'est reconstituée pour réformer le *monde* ; et son histoire se résume en ces trois

termes : persécution — croisade — réforme. Mais ce qu'on appelle dans l'histoire la Réforme, c'est la déviation de l'esprit de réforme que l'Eglise avait rendu universel, au profit des revendications nationales ; les nations, comme si elles avaient eu besoin, pour vivre, d'un caractère sacré ont prétendu représenter — exclusivement — la vraie religion, comme l'ancienne nation juive avait — exclusivement — le vrai Dieu. Il en est résulté que beaucoup de guerres entre nations ont été comme des guerres civiles dans le christianisme.

Dans toute cette histoire de la Réforme et de la Renaissance, comme dans les époques précédentes, la papauté est restée au premier rang dans le débat des grandes questions, même politiques, qui intéressent la civilisation générale ; elle a eu parfois l'initiative du progrès, souvent l'initiative de la solution juste. Et ce qu'on peut lui reprocher vient des éléments du monde qui se sont glissés en elle à l'époque impériale romaine et plus encore à l'époque féodale, et qui n'ont pu être éliminés que par des efforts progressifs.

Tandis que l'Italie restait assez morcelée pour subir une domination étrangère, tandis que l'Espagne dénaturait le catholicisme pour ses ambitions temporelles, tandis que les autres nations occidentales versaient dans la Réforme schismatique, c'est en France que l'Eglise, restée le plus vivante, a poursuivi son progrès, s'est adaptée aux conditions de la société nouvelle, s'est spiritualisée sans rompre avec son passé et sans réduire son action pratique ; c'est en France en un mot que sa politique a continué de s'élaborer.

La situation de l'Eglise et de l'Etat qui d'une part se laïcise, et d'autre part reste catholique, se traduit par la politique *concordataire,* qui n'est ni un accident, ni un caprice de deux despotismes unis par la cupidité.

L'Etat d'abord se laïcise ; la politique catholique, et spécialement la croisade guerrière n'est pas d'accord avec l'intérêt français ; comme d'autre part la croisade n'est plus faite pour elle-même, mais est à l'occasion détournée de son but véritable par l'intérêt temporel de la Papauté, les rois de France se montrent jaloux de leur liberté d'action à l'extérieur. Pour agents de cette politique autonome, ils ne peuvent choisir comme autrefois presqu'indistinctement parmi les clercs ; ils se servent plus volontiers des légistes, qui sans pouvoir restaurer intégralement le droit romain, le combinent, d'une façon parfois violente, avec les traditions chrétiennes. Ces légistes mettent en formules l'indépendance de la politique nationale dont le roi est le chef : c'est le *gallicanisme royal.*

Le gallicanisme ne rencontrera-t-il pas l'opposition du clergé ? Bien des raisons empêchent le clergé de se déclarer contre le roi ; la première tient aux habitudes de recrutement local de l'Eglise : le clergé de France est Français; entraîné dans le mouvement national il discerne avec plus de délicatesse que le Pape même, accablé par les soucis temporels, la limite flottante des deux pouvoirs. Mais il y a plus — et moins bien : non seulement le clergé est français : il dépend, en outre, beaucoup du roi, qui peut, sans améliorer sa situation

en bloc, offrir par la répartition des faveurs individuelles dont il dispose, une prime au zèle ; — et d'autre part peut aggraver les charges qui pèsent sur le clergé. — Enfin l'obscurcissement du prestige des Papes après l'attentat de Philippe le Bel, la captivité de Babylone, le grand Schisme, et la « tyrannie » de l'Etat pontifical du temps de la Renaissance fait que tout clergé tend à se croire supérieur au Pape, par dévouement pour la religion. Tous ces éléments composent le *gallicanisme ecclésiastique*, plus dangereux que le gallicanisme royal.

On peut enfin distinguer un troisième gallicanisme d'espèce subalterne : c'est le *gallicanisme parlementaire*. Il tient à deux raisons essentielles : la première est une question de gros sous ; les tribunaux ecclésiastiques font concurrence au parlement ; — la seconde c'est l'attachement pharisaïque, la raideur du légiste en face d'un droit toujours mouvant, qui toujours s'étend et fait pénétrer ses scrupules plus intimement dans les âmes. Par esprit de rivalité, les parlementaires ont souvent fixé les éléments acquis de ce droit vivant, ainsi ; délesté pour la conquête des régions plus sublimes. Aux éléments primitifs du gallicanisme parlementaire s'ajoutera plus tard l'opposition à la royauté.

Le gallicanisme royal était à la fois le plus puissant et le mieux justifié ; la royauté française a tendu à se rapprocher de Rome à une époque où la plupart des gouvernements allaient en sens inverse.

— Dans son principe, le gallicanisme, et particulièrement le gallicanisme royal contient un élément

profond de réforme, c'est-à-dire de distinction progressive du spirituel et du temporel (le contraire de ce qu'a été, en pratique, la Réforme) ; malgré certains abus du pouvoir royal, le grand siècle du gallicanisme royal a été un grand siècle pour l'Eglise. Le gallicanisme ecclésiastique et le gallicanisme parlementaire est une tendance au schisme.

Pourquoi maintenant la France est-elle restée concordataire au lieu de devenir réformée schismatique? C'est précisément parce que, en France, l'Eglise et l'Etat avaient évolué d'une façon harmonieuse. Il n'y avait pas en France, comme en Allemagne, un vieil antagonisme national contre Rome ; et d'autre part, le développement national était beaucoup plus avancé, beaucoup plus sûr de lui-même, et le clergé beaucoup plus intimement mêlé à ce développement, au lieu de l'être seulement comme en Allemagne aux jalousies nationales ; dans ce pays, les principautés ecclésiastiques, dont la puissance temporelle exagérée venait de l'ancienne hostilité des Empereurs contre les Papes, contribuaient pour une part importante au morcellement ; et il leur était plus facile de se détacher du catholicisme par apostasie, que de retenir leurs sujets dans le catholicisme à l'aide de leur autorité temporelle.

La Réforme anglaise diffère profondément de la réforme allemande ; elle appartient plus encore au XVIIe siècle qu'au XVIe et elle est dûe moins à l'hostilité contre Rome elle-même que contre les nations qui successivement ennoblirent leurs ambitions d'un prétexte catholique : l'Espagne d'abord, puis la France.

En même temps les circonstances qui avaient peu à peu éliminé le clergé du Parlement, le livrèrent plus faible aux convoitises de l'absolutisme.

En France également la royauté, assumant à juste titre pour son compte certaines fonctions provisoirement recueillies par l'Eglise dans la décomposition de l'Empire romain, avait besoin de ressources nouvelles, et c'étaient les ressources jusque-là confiées à l'Eglise en vertu de ses fonctions temporaires. Mais il n'y eut pas conflit ni spoliation, il put y avoir accord, parce que cette transformation politique s'accomplit en même temps qu'une transformation sociale et économique dans laquelle le clergé de France sut conserver, sous une nouvelle forme, sa prépondérance. Seule, l'aristocratie n'avait pas su s'adapter à cette transformation heureuse pour le roi, pour la bourgeoisie et pour les paysans. Seule aussi, l'aristocratie a été en France mêlée à la Réforme violente et schismatique ; elle a pu réveiller dans le Midi le particularisme provincial ; en revanche, et surtout, elle a rendu solidaires l'Eglise et la Royauté ; et même, par sa violence, elle les a rendues trop solidaires.

La France s'oppose presque autant à l'Espagne catholique qu'à l'Allemagne protestante et à l'Angleterre anglicane.

L'Espagne a eu cette fortune singulière pour un pays extra européen de reprendre (à la suite de combinaisons dynastiques) l'idéal impérial formé au centre du monde européen. Ce qui a donné de la consistance à cette ambition c'est le caractère catholique de la nation

et de l'Etat espagnols. Mais l'Espagne catholique tenait de ses origines un caractère théocratique marqué : et comme dans toute théocratie, en Espagne les intérêts spirituels ont passé au service des intérêts temporels par les détours ingénieux de la dévotion.

Cette politique « catholique » de l'Espagne a menacé la France, sous prétexte de combattre le protestantisme, quand la France faisait effort pour éliminer le protestantisme : elle n'a pas rendu la France protestante, mais elle lui a légué, par des alliances dynastiques et peut-être aussi par l'influence des idées, cette dangereuse chimère d'une politique extérieure catholique.

En somme c'est en France qu'on observe au XVIe et au XVIIIe siècle, la plus grande activité de la politique catholique, parce que nulle part le catholicisme n'a été aussi intimement mêlé à la fois aux questions de politique intérieure et à celles de politique extérieure.

Comment, à l'intérieur, il a été assez vivant pour que le protestantisme ne pût prendre racine, c'est ce qu'on voit par la transformation économique de l'Eglise — et par la conclusion du Concordat.

La fin du XVe siècle et le commencement du XVIe — furent un temps de Renaissance économique ; la richesse immobilière brute perdit sa prépondérance, et, si la terre gagna en valeur, c'est qu'elle fut mieux cultivée ; partout on défricha et on améliora. Or, tandis que la noblesse, longtemps rivale terrienne du clergé, s'appauvrissait parce que la plupart des redevances qu'elle percevait, depuis longtemps fixées en argent,

perdaient presque toute leur valeur, le clergé non seulement reconstitua sa propriété et reçut, des classes qui s'enrichissaient, des dons nouveaux, mais encore il dirigea de la façon la plus habile l'exploitation de ses terres, associant par ses contrats de fermage l'intérêt de ses tenanciers et le sien propre. Il se fit ainsi une situation économique hors de pair; et cela pour deux raisons : son recrutement très large, qui attirait à lui le meilleur de toutes les classes sociales, entretenait en lui le sens pratique; tel grand dignitaire de l'Eglise était fils de petits paysans ou de modestes artisans; d'un autre côté, la loi ni l'administration ne mettaient d'obstacle à son œuvre : car l'Etat royal, en même temps qu'il faisait du clergé un instrument, lui dispensait des faveurs, et plutôt que de le voir indépendant, laissait entre ses mains une richesse dont il profitait lui-même d'autant plus qu'elle était mieux administrée. Voilà une des raisons du Concordat.

Au xv[e] et au xvi[e] siècle, la royauté a vraiment soumis le clergé, tout au moins le haut clergé, à sa puissance. Non seulement le roi n'a pas abandonné le caractère religieux qu'il avait au Moyen-Age, mais il a accentué ce caractère qui est une des garanties et même une des sources de son autorité. La richesse du clergé, son caractère très temporel, l'ont attaché étroitement aux intérêts purement français — et ont obligé la royauté à prendre sur lui une autorité presque absolue : patriotisme du clergé — despotisme du roi concordaient presque toujours.

Cette situation fut, en fait, acceptée par les Papes;

peut-être les souvenirs d'Avignon les rendaient-ils plus aptes à comprendre les nécessités de la politique française ; et, après le grand schisme, la réduction de leurs ambitions temporelles aux limites d'un petit Etat italien leur évita le conflit avec la France, conflit qui n'eut plus de grave raison d'être quand les rois de France eux-mêmes eurent renoncé à leurs entreprises italiennes.

Le Concordat de 1516 régularisa cette situation de fait entre la France et le Saint-Siège. Il se préparait depuis longtemps, depuis que la France s'organisait comme nation, à la faveur de la royauté absolue ; c'est pourquoi les princes ou les ministres qui ont le plus travaillé à l'organisation royale et à la réalisation de la France sont ceux qui représentent le mieux l'esprit concordataire : Louis XI et François Ier.

On apprécie mal le Concordat quand on n'observe que les événements et les négociations de 1515-1516, et qu'on recherche, avant tout, lequel des deux pouvoirs opposés a le plus habilement fait valoir ses intérêts ; on trouve, en général, que, très avides tous deux, ils n'ont pu parvenir à un accord qu'en dépouillant illégalement le clergé de France. La question est mal posée, et le Concordat n'a en réalité rien innové : le roi était maître absolu de son clergé, sauf aux époques de déchéance nationale, depuis la sainteté de Saint Louis et le despotisme de Philippe le Bel. Ce qui fait croire à l'indépendance du clergé, c'est son indépendance spirituelle au temps du grand schisme : indépendance dont l'origine est moins dans les traditions ecclésias-

tiques que dans la poussée des intérêts temporels et de la politique royale.

La Pragmatique sanction de Bourges, promulguée sous forme d'édit le 7 juillet 1438, était un grand effort du clergé contre le Pape, mais aussi contre le Roi. « Le terme même dont on se servait pour qualifier cet acte suffit pour indiquer son origine et pour le distinguer des manifestations ordinaires de la volonté royale. L'ancienne diplomatique reconnaissait en effet comme *pragmatiques* « les constitutions dressées en conséquence d'une délibération dont l'autorité souveraine ne prenait pas l'initiative, mais qu'elle se contentait d'homologuer (1) ». Malgré l'œuvre du clergé, qui abusait de la situation du royaume de France et de celle de la Papauté en 1438, Roi et Pape continuèrent de s'entendre.

C'est plus tard seulement que les ambitions italiennes des rois de France, et les ambitions temporelles des Papes, mirent d'accord la politique royale et la politique conciliaire, ou plutôt les apparences de la politique conciliaire (concile de Pise convoqué en 1511). En réalité, c'était le roi seul qui comptait dans l'association. La mort de Jules II fit cesser cette anomalie ; la maladresse de Léon X qui par esprit de famille prit parti contre François I[er], d'ailleurs inquiétant, ne put rendre à nouveau la situation inextricable : Marignan était un succès pour le roi et non pour le clergé de

(1) HANOTAUX, *Recueil des instr. données aux ambass. et min. de France, depuis les traités de Westphalie* t. VI (Rome) introd., p. XXXIX,

France et une défaite moins pour le Pape que pour ses alliés. Sa part de défaite n'imposa au Pape que des concessions d'ordre matériel qui se trouvèrent en définitive sauver son pouvoir spirituel.

Le Pape obtint la suppression du régime des élections, qui n'avait plus de valeur, et l'omission de la fameuse théorie de la supériorité du concile sur le Pape ; il avait *l'institution* des évêques, reconnaissance définitive de sa supériorité.

Ainsi le développement de l'Eglise, arrêté pendant le grand schisme et la guerre de Cent Ans, recommençait. Le gallicanisme royal, triomphant, liait son sort à celui du catholicisme. Quant au gallicanisme ecclésiastique, il était désormais plutôt une somme de *servitudes*, comme le disait un évêque, qu'une somme de libertés. Il se dissolvait, et le clergé ne devait plus tard recouvrer son indépendance qu'en acceptant plus intimement l'autorité du Pape, dont il n'était plus éloigné par des conflits d'intérêts matériels.

Lorsque la réforme devint un mouvement politique, la France n'avait aucun intérêt qui la poussât à renoncer à l'ancienne réforme catholique pour la nouvelle Réforme particulariste. Ce fut moins son mérite, peut-être, que le résultat des circonstances. La Réforme était surtout nationale en Angleterre, surtout politique et sociale en Allemagne ; la Contre-Réforme était impérialiste en Espagne ; en France, ce fut la résistance à l'esprit de Réforme qui fut œuvre nationale, parce que le développement national de la France était assez avancé pour n'avoir pas besoin de s'appuyer sur

le particularisme religieux. La France n'en fut pas moins atteinte elle-même (comme d'ailleurs aussi l'Etat pontifical) par les grandes causes d'ordre économique, social, intellectuel et religieux, qui, plus fortes ailleurs, ont décidé le schisme et l'hérésie. Elle a eu son particularisme religieux, qui alla presque au schisme, c'est le gallicanisme ; elle connut aussi tous les abus de l'absolutisme. On vit, sous les Valois dégénérés, et à l'avènement de Henri IV, qui devait établir définitivement le despotisme en France, la royauté faire passer avant tout son intérêt égoïste ; alors en revanche l'Eglise exagéra ce que ses principes ont de contraire au pouvoir despotique. Quand l'absolutisme naturel et inconscient fut mis en théorie et transformé en une sorte de religion, ce fut dans l'Angleterre protestante, par Jacques Ier ; mais la France, étouffée par la maison d'Autriche, et forcée de confier à un maître la direction de toutes ses forces, connut bientôt une mentalité analogue, avec moins de brutalité toutefois. L'esprit mesuré et profondément chrétien de Bossuet, même en tirant de l'Ecriture Sainte, par une fausse assimilation, le principe du droit divin, conservait une haute idée des devoirs du prince.

Un développement national plus avancé, et, dans l'ordre intellectuel plus d'équilibre : ce sont là deux des raisons qui ont préservé la France de la Réforme hérétique où sont tombées d'autres nations ; une autre raison, d'ordre économique, n'agit pas moins fortement : le Concordat avait par avance retiré à la royauté française le besoin plus ou moins mal justifié de con-

fisquer les biens de l'Eglise ; — et la part active prise par le clergé à la transformation économique et à la mise en valeur du sol français, empêchait qu'on ne considérât sa propriété comme un abus ; c'est pourquoi l'esprit de Réforme en France fut plus modéré qu'ailleurs à l'égard de Rome — et à l'égard du clergé.

La France, sauvée du schisme, put travailler efficacement au progrès religieux. Ce n'est pas par la politique que l'Eglise a vaincu la Réforme : elle a commencé par ôter à la religion nouvelle toute raison d'être religieuse, en s'adaptant elle-même aux exigences des temps modernes sans rien sacrifier de sa tradition ; ce fut surtout l'œuvre du concile de Trente. L'Eglise a précisé ses dogmes, et rassemblé des vérités diffuses, éclairant ainsi la voie pour les progrès ultérieurs. Elle a d'autre part, en France, refait par l'éducation des séminaires, un clergé nouveau ; elle a réorganisé la charité comme le voulaient les misères de la guerre, qui furent surtout les misères des guerres de religion ; une telle œuvre appelait un renouvellement des ordres religieux ; mais un besoin plus impérieux dominait les autres : l'Eglise, victime des divisions nationales injustement transposées dans le domaine religieux, — avait besoin d'une force de cohésion nouvelle ; les ouvriers ne manquèrent pas à l'œuvre : ce furent les Jésuites : ils étaient destinés à être détestés ; ils allaient contre l'esprit de leur temps, contre ce protestantisme universel dont les pays restés catholiques n'étaient pas exempts ; ils ne participaient en rien à

l'œuvre nationale passionnée qui occupait alors les grands peuples de l'Europe ; ils faisaient violence aux idées communes de leur temps dont ils devaient en quelque sorte refaire la mentalité; les injures auxquelles ils s'exposaient étaient de celles qui pouvaient séduire même ceux qu'ils servaient ; leur but était supérieur aux circonstances immédiates ; ils étaient intrus partout.

Ils devaient s'user assez vite dans cette campagne ardente et sans trêve ; et s'exposer à des haines sans cesse ravivées, plus durables que la reconnaissance dûe à leurs premières œuvres, en Europe et aux colonies. Quand la Papauté les abolit, ils n'étaient plus nécessaires, et la Révolution française allait travailler mieux qu'ils n'eussent pu continuer de le faire pour l'unité catholique. Les philosophes, leurs élèves, avaient contribué à préparer cette révolution, et un peu d'esprit chrétien subsistait dans leurs systèmes, malgré eux : semblables à ces mauvaises herbes qui, poussées dans une jachère, fixent en leurs tissus quelque chose des principes nourriciers de la terre, que leur cendre transmet aux moissons futures.

Les Jésuites ne furent pas seulement un ordre de défense catholique.

Ils travaillèrent avec les autres ordres de mission à l'expansion du catholicisme. Cette expansion, contemporaine de la Réforme, est une preuve nouvelle et l'une des plus fortes, de la vitalité de l'Eglise et de son rôle directeur dans les progrès de la civilisation. C'est peut-être une légende qui fait remonter à Raymond Lulle

le projet, tout religieux d'inspiration, que réalisa Colomb. Mais, conviction ou calcul, tous les grands découvreurs proclamèrent leur dessein de travailler pour l'Eglise. Ils comprenaient que leurs conquêtes ne pouvaient avoir d'autre justification que la propagande chrétienne (1). Si les abus de la colonisation furent énormes, c'est que l'Eglise ne put pas toujours remplir en fait toute la mission qu'on lui reconnaissait en droit. Cependant les moines agirent énergiquement. Bientôt les exploiteurs, gênés par eux, se plaignirent des Dominicains auprès de Ferdinand le Catholique. Le noble évêque Las Cases, français d'origine, obtint du roi en 1518 l'ordre de cesser l'enrôlement forcé des naturels pour le travail des champs et des mines ; les cannibales seuls pouvaient être réduits en servitude ; l'introduction d'esclaves noirs venus d'Afrique, et beaucoup plus aptes que les Américains à supporter l'esclavage, fut déjà un progrès. La cupidité des aventuriers espagnols rencontra devant elle la doctrine de l'Eglise, selon laquelle le Christ est mort pour tous les hommes. Le Pape Paul III, dans un bref du 2 juin 1537, s'exprimait ainsi : « Voulant remédier aux abus qui nous ont été dénoncés, en vertu de notre autorité apostolique, Nous déterminons et déclarons par le contenu des présentes lettres que les dits Indiens et tous les autres peuples qui viendront plus tard à la connaissance de la foi chrétienne, quoi qu'ils ne connaissent point la foi de Jésus-Christ, ne sont ni ne doivent être pour cela pri-

(1) V. Léon XIII, Encycl. *Quarto abeunte sæculo*, 26 juillet 1892.

vés de leur liberté, ni de leur propriété, ni de leurs biens, ni réduits en servitude, mais que par le moyen de la prédication de l'Evangile et par l'exemple d'une vie remplie de vertus, il faut les attirer et les engager à recevoir notre sainte religion. (1) » La méthode que préconisait le Pape était bonne : les Dominicains convertirent par la douceur des populations belliqueuses qui habitaient au nord du Guatemala ; mais quand cette doctrine triompha dans les conseils du gouvernement de Charles-Quint, la cupidité, la luxure et l'orgueil des civilisés avaient déjà fait un grand mal. Aussi quand les Jésuites, au XVIIe siècle, reprirent avec ampleur l'œuvre des Dominicains et des Franciscains, ils se préoccupèrent de mettre les populations indigènes à l'abri de l'exemple des Européens ; ils durent assumer eux-mêmes tout le gouvernement et toute l'administration, réalisant ainsi dans leurs « Réductions » dont le Paraguay devait être la plus célèbre, une théocratie absolue. Voltaire appréciait ainsi leur œuvre : « L'établissement dans le Paraguay par les Jésuites est à quelques égards le triomphe de l'humanité ; il semble expier la cruauté des armées conquérantes.... Leurs fatigues, leurs peines, égalèrent celles des conquérants du Nouveau-Monde. Le courage de religion est aussi grand pour le moins que le courage guerrier. Ils ont été à la fois fondateurs, législateurs, pontifes et souverains (2) ».

(1) Cité par Etienne LAMY dans l'introduction au grand ouvrage publié sous la direction du P. Piolet : *Les missions catholiques françaises au XIXe siècle.*

(2) Cité par Et. Lamy, *loc. cit*, p. LXV.

L'Eglise a la place d'honneur dans la colonisation ; au reste, là même où elle ne put faire prévaloir ses principes salutaires, les conquérants déposèrent les premiers germes d'une civilisation, chrétienne d'origine, et destinée à retourner au christianisme. Ces grandes découvertes qui élargirent le monde (mais en le limitant), et qui ouvraient à l'Eglise de si vastes champs d'avenir, contribuèrent à la dislocation du monde chrétien jusque-là européen. Rien de plus frappant que les rivalités coloniales mêlées de haine religieuse, entre l'Angleterre et l'Espagne, puis entre l'Angleterre et la France. Rome restait le centre du monde ; la congrégation de la Propagande était organisée en 1622, et le collège de la Propagande richement doté, devenait en 1627 le séminaire des missions étrangères. Les divisions de l'Europe qui se traduisaient dans la propagande religieuse aux colonies n'arrivaient pas à rompre cette unité ; il est vrai qu'à cette époque, les missions qui étaient primitivement des missions de la chrétienté, furent celles des nations particulières ; — cependant leurs divergences spirituelles n'ont pas dans les pays où s'exercent leur propagande l'importance qu'elles ont dans notre civilisation européenne : et le protestantisme sera rentré dans le catholicisme avant que ces divergences prennent une signification dans la mentalité des convertis. Leur communauté des prescriptions morales au milieu des barbares suffit à constituer une sorte d'Eglise qui n'est divisée qu'au temporel par le patriotisme des missionnaires, qui s'appliquent à la colonisation de leur pays d'origine.

Il ne faut donc pas se méprêndre sur l'effacement apparent de l'Eglise au XVIIe et au XVIIIe siècle : il y a eu seulement abstention, volontaire ou non, dans la plupart des grandes affaires purement européennes. La Papauté a cessé d'être une grande puissance diplomatique ; ses représentants n'ont point participé à l'organisation nouvelle de l'Europe depuis les traités à Westphalie. Elle a été un modeste état italien, sous la protection arrogante de l'Espagne d'abord, et ensuite de la France, parfois sans protection et menacée, comme il arriva sous Cromwell, par l'Europe protestante. Ces apparences trompent :

Alexandre VI, celui de tous les Papes qui semble avoir le plus diminué le rôle du Saint Siège, puisqu'il le réduisait à l'intérêt, non pas même d'un petit état italien, mais d'une famille, est aussi le Pape qui a présidé au partage du monde colonial entre espagnols et portugais. — Dans l'administration de leur petit état, les Papes ont éprouvé quelques-uns des principes essentiels de l'économie sociale moderne. En même temps ils ont activement travaillé à l'organisation intérieure du catholicisme (notamment Benoît XIV) et la Révolution a trouvé la Papauté prête à profiter d'elle.

Peu importe, après cela, que dans les grandes questions dites religieuses débattues au XVIIe siècle soit à l'extérieur soit à l'intérieur, la religion ait été en réalité subordonnée aux intérêts politiques ou nationaux. Ce fut le cas par exemple pour les guerres entre la France et la Hollande puis entre la France et l'Angleterre; tel fut le cas pour la Révocation de l'Edit de Nantes, de-

mandée par le haut clergé concordataire et gallican, exécutée par le roi et par ses intendants, pour servir un intérêt national et politique, mais formellement blâmée par le Pape.

Nous pouvons maintenant apprécier les transformations du rôle politique de l'Eglise du XIVe au XVIIIe siècle. Ces transformations furent remplies d'épreuves et de dangers, mais elles recélaient un progrès ininterrompu. La place de la Papauté semble avoir diminué sans cesse : après avoir été comme la suzeraine de la chrétienté, elle devint, au temporel, un petit état, mêlé aux conflits des nationalités en formation, et, par là, aux intrigues diplomatiques et aux guerres ; Rome devint même la grande école de la diplomatie ; — au milieu du XVIIe siècle, elle cessa de compter dans la diplomatie et dans le règlement des grandes affaires européennes : c'est une diminution sans doute, aux yeux de ceux qui observent seulement dans l'histoire les faits purement temporels ; mais c'est un progrès certain au point de vue religieux ; c'est un dommage peut-être pour l'Europe que la Papauté n'ait pas conservé un rôle important dans le règlement des affaires internationales ; mais ce fut un grand avantage pour l'Eglise ; la diplomatie du XVIIIe siècle a servi la cupidité des Etats dirigés par des chefs sans scrupules, beaucoup plus qu'elle n'a servi des intérêts nationaux ; véritable caricature de la grande diplomatie du XVIe et du XVIIe siècle, qui groupait les faibles contre les abus de la force, elle est tombée, de déchéance en déchéance, à la politique des partages et, par elle, on a vu démembrer une nation catholique,

la Pologne. Au milieu de telles intrigues, l'abstention de la Papauté ou, si l'on veut, son exclusion, était inévitable ; elle est entrée alors dans une période de recueillement qui n'était pas la renonciation aux affaires du monde, mais la condition de toute action ultérieure. L'Eglise peut attendre.

Quant au clergé des divers Etats, il souffrit peut-être plus que le Pape des circonstances nouvelles. En France, la condition matérielle du bas clargé fut sacrifiée à l'avidité des grandes familles où se recrutait le haut clergé royal. Mais la trop grande pauvreté des uns, comme le trop grand luxe des autres avaient leur compensation ; le bas clergé conservait la pratique des plus pures vertus chrétiennes, celles dont le spectacle retint les masses mieux que ne pouvait faire l'enseignement ; — le clergé d'Etat de son côté, par les places qu'il occupait, et il lui arriva d'occuper la première de toutes, et par son influence sociale, facilita la transmission des pouvoirs que l'Etat continuait de reprendre à l'Eglise. et fut lui-même comme un corps intermédiaire entre les deux. C'est ainsi que le XVIIe siècle, où la religion disparut de la politique proprement dite, ou n'y apparaît plus que pour être compromise, nous présente une admirable floraison de civilisation chrétienne. Par l'enseignement, par la littérature, par la force nouvelle que l'Etat centralisé et absolutiste donne à la loi, la christianisation devient plus intime. C'est en partie le progrès de l'esprit public chrétien qui fait paraître les abus plus criants ; c'est l'ensemble de la législation chrétienne qui rend chaque jour plus précaire le pouvoir

despotique. Car les empiètements, ou les justes revendications de l'Etat, sur des fonctions jusqu'alors remplies par des ecclésiastiques, ne témoignent nullement d'une atteinte au christianisme ; rien ne sert mieux l'Eglise, à l'occasion, que la laïcisation ; les grandes ordonnances de Louis XIV furent reçues sans difficulté devant les tribunaux ecclésiastiques : « ce qu'elles conservaient en substance, c'était le droit canon révisé, précisé et perfectionné » (1).

Les grands progrès autrefois réalisés dans la procédure par l'Eglise avaient été imités, et sur certains points, continués par l'Etat. « En fait, au XVII[e] siècle, les membres du clergé préféraient les juridictions royales à la justice ecclésiastique » (2).

Nous avons donc le droit de dire que les maux endurés par l'Eglise catholique dans cette période de son histoire sont de ceux qui font beaucoup souffrir, mais qui ne sont pas mortels, et que les progrès du christianisme sur les ennemis du dehors et sur ceux de l'intérieur n'ont jamais été interrompus ; l'Eglise du Moyen Age avait réalisé plus de christianisme que la société encore barbare n'était capable d'en assimiler : l'Etat moderne, dégagé de l'Eglise, fut seul assez fort pour achever cette assimilation et permettre ainsi à l'Eglise de réaliser des progrès nouveaux.

Lorsque le moment vint où la force de l'Etat fit plus de mal que de bien, l'Eglise et la société se trouvèrent,

(1) Esmein, *manuel d'hist. du droit français*, p. 790.
(2) Même ouvrage, p. 647.

en face du despotisme, solidaires comme elles l'avaient été partout.

La société, d'ailleurs, n'était guère distincte de l'Eglise, puisqu'elle se composait en majorité de catholiques, mais il faut tenir compte de la proportion, plus forte dans les classes dirigeantes, des hommes indifférents ou hostiles au catholicisme.

Ceux-ci, ministres ou philosophes, ne furent pas les ennemis du despotisme, ou ne le combattirent que pour le remplacer par un autre. Or, la délivrance de l'Eglise a été une œuvre à laquelle ses ennemis ont contribué beaucoup plus que ses serviteurs trop zélés. Le despotisme national, après avoir gêné l'Eglise (en Europe) l'a discréditée. La monarchie gallicane s'est rapprochée de Rome, lorsque, affaiblie et menacée, elle a dû chercher dans l'Eglise un appui et non un instrument. Encore ce rapprochement n'excluait-il pas les conflits. Le roi très chrétien Louis XV et le roi très catholique Charles III, pour obliger le Pape Clément XIII à abolir l'ordre des Jésuites, lui confisquèrent Avignon et Bénévent ; ces villes furent rendues à Clément XIV quand il eut cédé et sacrifié les Jésuites.

Cette manière d'entendre la solidarité de l'Etat et de l'Eglise explique les ravages de l'intolérance, qui n'est pas dans les traditions de l'Eglise chrétienne. Les premières lois d'intolérance ont été l'œuvre des empereurs romains convertis et sont le fâcheux témoignage de leur ingérence dans les questions d'ordre spirituel ; — plus tard, l'Inquisition du Midi de la France et ensuite, l'Inquisition espagnole, ne se sont développées et ne se

sont corrompues que grâce à l'ingérence de l'Etat; l'intolérance générale du temps des guerres de religion s'explique par les préoccupations de la défense nationale; — enfin le gallicanisme et la théorie du droit divin ont encore renforcé l'intolérance; un édit de 1757 menace de mort les auteurs et les colporteurs d'écrits attentatoires à la religion et à la monarchie. Ainsi commença la confusion du trône et de l'autel, que la Révolution devait rendre, par malheur, si profonde et si durable. Elle compensa par ailleurs, il est vrai, ce dommage, et la même Révolution qui, en définitive, raffermit l'autel, ébranla le trône de telle manière qu'il ne put subsister.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

RENAN (E.), *Etudes sur la politique religieuse du règne de Philippe le Bel*, Paris, C. Lévy, 1899.

PASTOR (L.), *Hist. des Papes depuis la fin du Moyen Age*, trad. Furcy Raynaud, 6 vol., Plon.

Noël VALOIS, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, 4 vol. P. Picard, 1896-1902.

SALEMBIER, *Le Grand Schisme d'Occident*, P. Lecoffre, 1900.

GUIRAUD (Jean), *L'Etat pontifical après le Grand Schisme*, P. Thorin, 1895.

HALLER, *La Papauté et la Réforme de l'Eglise*, Berlin, 1903 (en allemand ; v. compte rendu dans *Rev. crit. d'hist. et de litt.*, 9 février 1906).

BURCKHARDT, *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, trad. Schmitt, P. Plon, 1885, 2 vol.

Cl. JANNET, *Les grandes époques de l'histoire économique jusqu'à la fin du* XVIe *siècle*. P. Delhomme et Briguet, s. d.

JANSSEN, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. fr. spécialement le t. I, *l'Allemagne à la fin du Moyen Age*, P. Plon, 1887.

RANKE, *Hist. de la Papauté pendant les* XVIe *et* XVIIe *siècles*, trad. Haiber, continuée par A. de Saint-Chéron, 2e éd, 1848.

IMBART DE LA TOUR, *Les Origines de la Réforme en France*, Paris, H chette, 1905.

HANOTAUX, éd. du *Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France à Rome depuis les traités de Westphalie jusqu'à la Révolution française*, avec une importante introduction : *Essai sur les libertés de l'Eglise gallicane depuis les origines jusqu'au règne de Louis XIV*, P. Alcan, 1888.

DU MÊME, *Hist. du cardinal de Richelieu*, t. I, P. Firmin Didot.

MARTIN PHILIPPSON, *Les Origines du catholicisme moderne. La contre-révolution religieuse au* XVIe *siècle*, Bruxelles, 1884. Cet ouvrage, encore assez souvent cité, est superficiel et incomplet.

ABELLY, *La vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul*, Paris, 1664, in-4°.

Raoul ALLIER, *La Cabale des Dévots*, P. Colin, 1902 ; doit être complété par une étude de Rébelliau publ. dans la *Revue des Deux-Mondes*.

BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*, Paris, 1709.

O. DOUEN, *La Révocation de l'Edit de Nantes à Paris*, P. Fischbacher, 1894, 3 vol.

TAINE, *Les Origines de la France contemporaine. L'Ancien Régime*, P. 1876.

A. SOREL, *L'Europe et la Révolution française*, t. I, *les mœurs politiques et les traditions*, Plon, 1885.

CHAPITRE IV

L'EGLISE ET LA RÉVOLUTION

Explosion d'influence française en Europe. — L'influence française répandue rend moins spécial le rôle religieux de la France. — Le clergé et la Révolution. — La Révolution hérite des procédés de l'absolutisme. — Le christianisme avait perdu dans les âmes, — sinon dans les institutions. — La part de nouveauté révolutionnaire. — La persécution. — La séparation ; ce qu'elle signifie. — Le Concordat. — La Papauté et l'Empire. — L'Eglise et la Royauté. — L'Eglise et le libéralisme. — Le trône et l'autel. — Fâcheuse situation de l'Eglise. Rôle bienfaisant et involontaire des ennemis de l'Eglise. — L'Eglise bourgeoise. — La liberté d'enseignement. — La démocratie catholique. — L'Eglise et la Révolution de 1848. — La question romaine. — L'Eglise et le second Empire. — Progrès de la Papauté.

Ce n'est pas seulement en France, c'est surtout en Europe, que la Révolution a servi l'Eglisé. Dans les pays germaniques, même dans ceux qui n'étaient pas protestants, la confusion du spirituel et du temporel était devenue un lourd système, brutalement expliqué

par Joseph II (1), dernière dégradation du Saint Empire. La Révolution, persécutrice, mais, plus encore, libératrice a brisé les entraves du catholicisme, soit à l'intérieur des Etats, soit au dehors. Elle a rendu le despotisme impopulaire, lors même qu'elle en a usé ; elle a propagé dans toute l'Europe la civilisation chrétienne française, elle a évoqué partout l'idéal patriotique qui faisait la France si grande, et, en dégageant le patriotisme des intérêts dynastiques, qui d'abord l'avaient servi, mais qui avaient fini par le fausser, elle a supprimé la plupart des obstacles qui s'étaient dressés entre les nations et le catholicisme. Son action universelle a contribué partout à abattre les barrières factices du particularisme en religion ; sous sa forme la plus arrêtée, sous la forme protestante, le particularisme a résisté, mais sous la forme atténuée du gallicanisme, il a presque aussitôt succombé. Le gallicanisme ecclésiastique avait été absorbé par le gallicanisme royal, flanqué, surtout au XVIII[e] siècle, du gallicanisme parlementaire ; celui-ci était devenu intransigeant et semblable à ces vieux domestiques qui font la leçon à leur maître. La suppression du Roi et du Parlement rendit l'Eglise de France à l'influence catholique romaine. Ce n'était pas un danger pour la nationalité française ; car, non seulement la Révolution exalta et laïcisa l'idée nationale, mais encore elle aboutit à ruiner presque entièrement

(1) Il faut distinguer le système politique, le *joséphisme* du système religieux, le *fébronianisme* (V. Goyau, *l'Allemagne religieuse, le catholicisme*, t. I), comme on distingue le gallicanisme royal et ecclésiastique.

l'établissement temporel de la Papauté et de l'Eglise : les derniers vestiges temporels d'une souveraineté à la manière féodale disparurent alors ; l'Etat proprement romain, seul restauré en 1815, avait pour ainsi dire perdu son caractère temporel dans le rayonnement immédiat de la puissance spirituelle grandissante. Dès lors, il n'y a plus eu pour un Français de conflit possible entre son patriotisme et son catholicisme — sauf en quelques rares circonstances,qui ne peuvent plus se reproduire depuis 1870 et où la Papauté s'est trouvée encore attachée par sa principauté temporelle, si peu que ce fût, à une doctrine politique, ou à une combinaison diplomatique quelconques. Tant que la Papauté a subi ces dernières gênes, les laïques et le bas clergé ont été les principaux ouvriers de la politique de l'Eglise ; leur œuvre, variée et hardie, parfois imprudente, ne peut être jugée d'ensemble ; ils ont du moins fait mainte expérience et préparé les solutions d'avenir.

Dès le commencement de la Révolution le rôle de l'Eglise apparaît essentiel. « C'est l'alliance du bas clergé avec le tiers état qui a rendu possible la Révolution, ne l'oublions pas (1) ». Et pourtant, la grande erreur de la Révolution fut sa politique religieuse. La contradiction n'est qu'une apparence : en réalité, la Révolution n'a fait qu'appliquer avec plus de franchise et de logique des méthodes inaugurées par l'absolu-

(1) A. Debidour. *Hist. ou rapports de l'Eglise et de l'Etat en France* de 1719 à 1870, Alcan, 1898, p. 27.

tisme royal. Au XIIIe siècle le pouvoir royal s'était montré fort soupçonneux à l'égard de la fortune foncière des congrégations; le grand édit de 1749 préparé par D'Aguesseau laissait aux couvents toute liberté pour l'acquisition de la fortune mobilière mais soumettait toute acquisition foncière à une autorisation royale, vérifiée en Parlement, après enquête; encore n'admettait-elle que les dons entre vifs et non les libéralités testamentaires. Malheureusement ces mesures ne pouvaient contribuer en rien à la réforme si désirable des ordres monastiques; le pouvoir civil était, le premier, responsable de la décadence de la vie religieuse; et, au lieu d'attaquer la racine du mal en se réformant lui-même, il s'en prenait aux symptômes, par des mesures inefficaces et mal appropriées; c'est au moment où par le développement de l'industrie et du commerce, la richesse foncière commençait à perdre beaucoup de son importance relative, qu'il combattait les abus de la richesse foncière; cette tradition du despotisme royal s'est conservée, quoique les circonstances la justifient de moins en moins.

Dès le XVIIIe siècle, l'hostilité contre les congrégations apparaît comme un *but*, et non comme un *moyen* de les obliger à se réformer et à produire le bien dont elles sont capables; c'est là une des origines de notre anticléricalisme. En 1766, une commission fut nommée à Paris, à l'insu de Rome (commission dite des Réguliers) sous le prétexte de rechercher les abus des religieux; elle était composée presque exclusivement de laïques et présidée par le fameux Loménie de Brienne. Un édit

du 24 mars 1768 fixa l'âge requis, à peine de nullité, pour la profession religieuse, et ferma plusieurs couvents. Lorsque la commission cessa de fonctionner, en 1784, elle avait préparé les voies à la Révolution. Mais ce n'est pas seulement en ce qui concerne les religieux, c'est pour toute la politique ecclésiastique que l'ancien régime a inauguré les procédés qu'on attribue d'ordinaire exclusivement à la Révolution : c'est lui qui a fait de la Religion *une affaire d'Etat* ; et la constitution civile du clergé est la conséquence logique de cette erreur.

Il serait d'ailleurs faux de croire que la France était profondément chrétienne en 1789 : il y avait partout des éléments de christianisme, mais presque partout aussi ils étaient mêlés d'impiété, et fragmentaires. La haute Église, gâtée par l'influence de l'Etat, ne manquait pas de vertus, mais avait peu des vertus proprement chrétiennes et épiscopales. La nouvelle couche sociale dont l'avènement politique était proche manquait d'une solide éducation chrétienne. Le haut clergé n'avait aucun contact avec la nation parce qu'il était trop confondu avec le gouvernement de plus en plus isolé. Le bas clergé n'avait pas d'influence ; les moines rendaient peu de services. La Révolution, pleine de prosélytisme religieux, donna un rôle aux curés, rapprocha l'Eglise de la nation par la réunion des trois ordres, et par la persécution rendit de nouveau sensible entre les prêtres et les laïques cette solidarité qui est leur grande force.

En somme, dans les affaires religieuses, les révolu-

tionnaires ont prétendu innover beaucoup plus qu'ils n'ont innové réellement, et c'est cette prétention qui a fait éclater le scandale que dissimulait le traditionalisme de l'ancienne monarchie. La commission qui prépara la constitution civile du clergé n'était pas composée de politiciens ignorants ; elle comprenait des membres de l'Eglise et des légistes rompus au droit canonique. Il semblait à ceux-ci que « leur droit — et leur devoir — étaient les mêmes que ceux de l'ancienne royauté qui avait tant de fois légiféré en cette matière sans encourir pour cela l'accusation de schisme ou d'hérésie (1) ». Ce n'est donc pas comme révolutionnaires, mais comme réactionnaires que ces gens ont été dangereux. Ce qu'il y eut de nouveau dans leur œuvre (car il y eut aussi du nouveau), fut de conséquence assez heureuse. La sécularisation des biens du clergé retira au gouvernement un moyen d'action sur l'Eglise beaucoup plus qu'elle ne modifia, dans l'ensemble, la condition matérielle des ecclésiastiques ; Mirabeau en proposant d'attribuer à la nation les biens du clergé avait demandé que les traitements des curés ne fussent pas inférieurs à 1.200 livres. Si la persécution n'avait tout gâté, la situation du bas clergé aurait été, jusqu'au Concordat napoléonien, meilleure, et son action plus féconde qu'elle ne l'avait été auparavant et qu'elle ne le fut depuis : et, sans doute, l'Eglise aurait dès lors repris son œuvre sociale.

Mais la persécution se précipitait, et, de plus en

(1) Debidour, *ouvrage cité*, p. 64.

plus, rendait le clergé solidaire d'un parti politique, et d'un parti sans avenir, le parti royaliste ; il était difficile d'éviter cette persécution dès qu'on traitait naïvement les ecclésiastiques comme des fonctionnaires et de simples particuliers sans lien avec Rome ; n'était-il pas naturel qu'on leur défendît de solliciter du Pape aucune confirmation ; — qu'on les fît élire par des bourgeois censitaires de toute opinion et de toute croyance (avec l'illusion de restaurer l'Eglise primitive) — et qu'on exigeât des futurs fonctionnaires ecclésiastiques un serment constitutionnel ? Mais il était impossible de s'en tenir là ; le 25 novembre 1790 l'Assemblée constituante imposa le serment, non plus seulement aux futurs ecclésiastiques, mais à ceux qui étaient en charge : ce n'était plus simplement éliminer des candidats, c'était créer des *réfractaires* ; alors fut accompli ce que n'avait pu faire la sécularisation des biens, la rupture entre l'Eglise et la Révolution. La France connut à nouveau l'horreur des luttes religieuses où l'intérêt religieux est mêlé d'autres intérêts moins respectables. Dès la fin de la Législative, l'Etat, conscient de son impuissance, eut recours à la violence et prononça la dissolution de toutes les congrégations qui subsistaient, n'épargnant que les hospices, pour une année ; à la veille de céder la place à la Convention, l'Assemblée, par passion antireligieuse, vota une loi pour autoriser le divorce (20 sept. 1792). La Constituante et la Législative avaient rompu avec l'Eglise catholique ; la Convention rompit avec l'Eglise constitutionnelle, par besoin d'argent et par fanatisme.

Plus la persécution se fit acharnée, plus l'Eglise reprit de force; la masse rurale était fidèle, et à aucun moment le culte ne fut interrompu partout en France. La Révolution ne pouvait ni rallier l'Eglise, ni la détruire : la persécution aboutit à la séparation, régime possible quand l'Etat est, comme alors, réduit à une coterie politique ; cette séparation ne fut pas un régime choisi volontairement, mais un expédient désespéré, parce que l'union tyrannique essayée par l'Etat n'avait rien produit, que la guerre civile. Le regime de la séparation dura de septembre 1794 jusqu'au Concordat ; mais dans cet intervalle, l'Eglise obtint un commencement de liberté ; en février 1795 fut proclamée la liberté des cultes ; en mai, on rendit au culte, sur les demandes des populations, appuyées par les représentants en mission, les édifices non encore aliénés; on demandait en revanche aux prêtres qui bénéficieraient de cette mesure, leur soumission ; mais on avait soin d'expliquer que cette soumission ne portait pas sur le passé, qu'il n'y avait plus de constitution civile, et que les églises seraient restituées à ceux qui n'avaient pas juré cette constitution, aussi bien qu'aux autres. Le Directoire, impuissant et violent, fit le coup d'Etat du 18 fructidor en partie contre les prêtres rentrés en foule ; il acheva de discréditer la politique religieuse de la révolution.

Tels étaient les ravages des passions politiques et religieuses mêlées, que la France, dont le développement national était dès 1789 assez avancé pour qu'elle se passât de roi, eut besoin dix ans plus tard, d'un

maître. Pour rendre l'unité solide, Bonaparte revint, en matière religieuse, à la pratique mitigée de l'ancien régime et fit un Concordat.

Le Concordat n'a pas restauré le catholicisme : le sentiment religieux était exalté par la persécution ; les faiblesses du clergé au XVIIIe siècle étaient oubliées ; ce culte même n'avait jamais complètement cessé. Ce ne sont donc pas des raisons d'ordre purement religieux qui déterminèrent la conclusion d'un Concordat ; mais il y eut cependant de bonnes raisons : les mêmes raisons qui firent l'Empire, le besoin d'ordre et de paix intérieure. En ce sens, le Concordat est avant tout une œuvre napoléonienne ; comme tel, il est une adaptation, judicieuse dans l'ensemble, mêlée de mesures abusives, de l'état, de la société religieuse aux conditions de la vie sociale et politique en France, dans les premières années du XIXe siècle. La meilleure preuve de son utilité, c'est la mauvaise volonté qu'il rencontra dans le personnel gouvernemental ; car, s'il ne heurtait pas des convictions, il contrariait des systèmes, des intérêts et des rancunes. Puisque la France, lasse de désordre, avait besoin pour un temps, d'une domination absolutiste (absolutisme désormais sans racine) il n'était pas mauvais que le catholicisme fût, dans une certaine mesure, attaché à ce pouvoir, et associé au rétablissement de l'ordre. Le concordat, en réglant définitivement la question des biens du clergé, avait supprimé le moyen le plus fort, parce qu'il était le moins brutal, que jamais l'Etat eût possédé de peser sur le clergé. Napoléon a contribué à rendre impossible le

gallicanisme, qu'il s'efforçait de restaurer à son profit ; ce malentendu fut pour l'Eglise l'occasion de nouvelles épreuves, mais le bien que fit le Condordat a survécu aux épreuves. On est tenté de croire, au premier coup d'œil, que le Concordat de 1801 a concilié, *après coup*, l'Eglise et la Révolution, comme le Concordat de 1516 avait par avance concilié l'Eglise et la Réforme ; mais il ne faut pas oublier que, en 1516, la Réforme était commencée depuis longtemps dans la vie sociale, économique, nationale et religieuse, — et que, en 1801, la Révolution était bien loin d'être terminée. Les conditions politiques auxquelles répondait l'accord de 1801 étaient destinées à changer beaucoup plus vite que celles auxquelles répondait l'accord de 1516. Il y avait, en 1516, tous les éléments d'un gallicanisme original ; il n'y en avait plus en 1801 ; la France était en 1516 un pays à part dans le catholicisme, et le clergé était, dans la nation, un *ordre* privilégié ; — grâce à Napoléon, les idées et les lois françaises allaient se répandre en Europe, et, en se développant, établir vis-à-vis de Rome, une sorte d'égalité entre les nations, devenues adultes ; la France n'était plus en quelque sorte, la seule puissance chrétienne majeure ; d'autre part, la Révolution, si défiante des associations, avait, même en ses heures de tolérance, considéré la religion comme une affaire purement privée ; une Eglise autonome et agissante était pour elle un scandale, et c'est pour cela qu'elle n'avait pu voir dans les prêtres autre chose que des fonctionnaires; cette conception étroite et vexatoire a eu un excellent résultat : le clergé a dû cesser, par force,

d'être à part dans la nation. D'une manière générale, si l'on met à part la pacification (qui par elle-même ne saurait être un progrès mais seulement la condition du progrès) les bienfaits du Concordat ne tiennent pas aux intentions de ceux qui l'ont négocié. L'Eglise désirait trop s'attacher à l'Etat; Napoléon s'efforçait trop d'utiliser l'Eglise. Les événements qui suivirent rendirent vaines ces erreurs. Et rien n'est plus significatif que les services rendus par Napoléon à la cause religieuse à mesure qu'il a cherché davantage à utiliser l'Eglise par la violence, dans son intérêt égoïste.

Pour Napoléon, le Concordat n'était que le commencement d'une œuvre ; mais l'œuvre ne fut jamais achevée ; dès l'origine, pour les commodités de sa politique, il poussa le Pape à user jusqu'à l'extrême limite de son autorité spirituelle en réclamant aux évêques « toute espèce de sacrifices, même celui de leurs sièges. » (art. 3 du Concordat). Les articles organiques, eux-mêmes, toujours repoussés par le Pape et destinés dans l'intention de Napoléon à mieux mettre son Eglise à sa disposition, eurent quelques bons effets. D'après le Concordat, il ne devait y avoir de curés que dans les chef-lieux de canton ; les articles organiques établirent dans les autres communes des *desservants* nommés et révoqués par les évêques. Ici, comme dans l'art. 3 du Concordat, c'est le pouvoir civil qui pousse à l'extrême l'autorité du pouvoir spirituel. Le nombre de ces succursales fut porté à 30.000 par un décret du 30 septembre 1807; de là, un pouvoir énorme des évêques. En persécutant le Pape, Napoléon tourna contre lui-même

cette grande armée qu'il avait si bien disciplinée et centralisée entre les mains de ses évêques ; le pouvoir de ceux-ci devenait en temps de persécution une excellente sauvegarde de l'indépendance de l'Eglise. Napoléon n'a donc pas cherché à assurer l'indépendance du clergé français ; quant à l'indépendance du gouvernement elle n'était pas en question ; — l'intention de Napoléon de plus en plus nette à mesure qu'il se sentit plus fort, était de faire du catholicisme le serviteur de sa domination universelle. La restauration de l'Empire à son profit était une première étape pour lui ; le Pape consacra en sa personne la Révolution française ; tous les pouvoirs que la Papauté avait consacrés au cours des siècles étaient eux aussi, des pouvoirs révolutionnaires d'origine, mais qui maintenaient l'ordre et permettaient le progrès. Lorsque le Pape vint en France, il espérait obtenir un règlement équitable des difficultés non tranchées en 1802 puisque la question des articles organiques était toujours en suspens ; mais l'Empire napoléonien, avec ses souvenirs de la Rome païenne, de Charlemagne, du Saint Empire, avec ses traditions empruntées à Louis XIV et à la Révolution, rassemblait, à travers les siècles, tous les grands éléments d'hostilité de l'Etat contre l'Eglise. L'œuvre de Napoléon était contradictoire : il entendait à la fois fortifier l'Eglise et se servir d'elle, pour la fortifier, il avait supprimé pour ainsi dire toute concurrence religieuse autour d'elle ; les articles organiques avaient mis fin au culte décadaire ; les seuls cultes reconnus avec le catholicisme souffraient comme lui de la tutelle de l'Etat sans profiter comme lui de l'ap-

pui officiel ; le 17 mars 1808, Napoléon avait donné pour fondement à l'enseignement de l'université impériale « les principes de la religion catholique » ; il avait confié presque tout l'enseignement primaire aux frères des Ecoles chrétiennes ; enfin il avait interprété dans un sens favorable à l'Eglise le silence du Concordat sur les communautés religieuses ; les faveurs qui tempéraient son despotisme témoignent de la volonté qu'avait Napoléon d'utiliser le clergé comme une police, plus efficace que l'autre, parce qu'elle prévient la rébellion, tandis que l'autre la réprime. Et, peut-être, les traditions laissées par l'Ancien Régime, lui auraient-elles permis d'imposer ce rôle au clergé, et de se servir contre les partis d'opposition, et surtout contre les royalistes, de l'œuvre de la monarchie, s'il n'eût prétendu également utiliser l'Eglise pour une mission plus nouvelle et plus personnelle, où la violence se révélait mieux, c'est-à-dire pour l'assimilation des peuples conquis : il a voulu faire du Pape son grand aumônier, et transférer Rome à Paris ; par une nouvelle contradiction, il voulait se servir du caractère *catholique* de l'Eglise tout en refaisant un *gallicanisme* ; de là, ce mélange singulier de bienveillance et de brutalités ; refaisant l'histoire à son gré, il croyait recommencer la collaboration du Pouvoir temporel et du Pouvoir Spirituel telle qu'il l'imaginait pour le Moyen Age, et, prétendant protéger son Pape, il lui avait retiré peu à peu tout domaine temporel. Les phases de sa politique religieuse suivirent celles de ses armes : vaincu, il délivra le Pape prisonnier, et les puissances coalisées contre

la France révolutionnaire (sous prétexte de combattre Napoléon) rétablirent à la fois le pouvoir du Pape et celui des Bourbons : ainsi s'accusa davantage la solidarité factice déjà établie par la persécution révolutionnaire entre l'Eglise et l'Ancien Régime : l'ultramontanisme allait rivaliser avec les restes du Gallicanisme de dévouement aux Bourbons. En réalité, pas plus que Napoléon n'avait cherché le mal de l'Eglise, les alliés ne cherchaient son bien ; comme Napoléon, ils voyaient en elle une bonne police, mais l'Angleterre anglicane, la Prusse protestante, la Russie orthodoxe et l'Autriche josephiste ne pouvaient être d'accord que sur ce point ; ce fut, en certains cas, un bonheur que les coalisés aient trouvé leur intérêt à conserver l'œuvre de la Révolution : le seul Etat ecclésiastique restauré en Europe fut l'Etat pontifical ; celui-ci même ne dut sans doute l'existence qu'à l'intérêt de l'Autriche à voir l'Italie morcelée.

Ce fut une période triste pour la Papauté et pour l'Eglise en général que cette réaction mesquine et violente ; l'absolutisme enserrait l'Eglise, comme un lierre épais empêche un arbre de respirer et de fleurir ; dans les partis révolutionnaires cependant, un peu de levain chrétien continuait à fermenter ; les idées étaient vulgarisées par les écrivains et mises à l'épreuve de la discussion ; beaucoup de laïques, quelques prêtres à l'âme noble, préparaient l'avenir, tandis que les gouvernements tâchaient de rester immobiles.

En dépit de toutes les fictions. Louis XVIII occupait le trône de Napoléon et non celui de Louis XVI, la Charte faisait des concessions à la Révolution, elle ad-

mettait la liberté du culte et la liberté de la presse; le Pape protesta. Mais c'est bien malgré lui que le Roi s'était contenté de satisfactions d'amour-propre et avait consenti ces concessions; il reprenait, autant qu'il le pouvait, les traditions de l'Ancien régime; lui-même et ses ministres étaient Gallicans; dans l'Eglise, les postes importants étaient confiés aux Gallicans; les Jésuites étaient expulsés; et surtout la grande tradition que les principes révolutionnaires doivent détruire, mais que la Révolution a commencé par fortifier, la centralisation administrative et le despotisme de l'Etat, servait d'autant mieux à l'asservissement de l'Eglise, que celle-ci, après la défaite de Napoléon, semblait avoir été protégée et presque restaurée.

C'est ainsi que pendant tout le XIXe siècle l'Eglise a souffert successivement de la bienveillance intéressée des gouvernements qui se réclament de l'Ancien régime, et de l'hostilité des gouvernements révolutionnaires; — alors que cette bienveillance et cette hostilité ne sont pas mieux justifiées l'une que l'autre, et résultent d'une série d'accidents beaucoup plus que de causes permanentes.

Cependant, les excès mêmes du protestantisme et du gallicanisme amenèrent l'Eglise, en Irlande, en Belgique et en France d'abord, à dégager ce qu'il y a de libéralisme dans sa tradition. La nature des privilèges accordés à l'Eglise par les gouvernements ne pouvaient que diminuer son prestige et éloigner d'elle les masses; de plus, ces prétendus privilèges étaient compensés par de lourdes servitudes; l'Eglise réclamait donc le droit

commun, aussi bien des Etats qui la « protégeaient » que de ceux qui l'opprimaient. Le libéralisme, ainsi entendu et qui admet la liberté d'autrui, n'était pas nouveau dans l'histoire de l'Eglise ; dans l'Europe du XVIIe siècle, la Pologne catholique en avait donné l'exemple, avec exagération ; en Amérique même, c'était un état d'origine catholique, le Maryland qui avait « le premier proclamé dans sa constitution la liberté des cultes (1) ». Entre les deux périls dont l'Eglise s'efforce de préserver la société civile, l'anarchie et le despotisme, ce dernier est, de nos jours, de beaucoup le plus redoutable, le despotisme administratif et policier étant le seul remède que l'Etat ait trouvé à l'anarchie des esprits. Dès 1828, les catholiques libéraux réclamaient le droit de s'associer, d'acquérir, de fonder des établissements d'éducation et de bienfaisance. En 1829 Lamennais protestait en ces termes contre l'expulsion des Jésuites : « Nous demandons pour l'Eglise catholique la liberté promise par la Charte à toutes les religions, la liberté dont jouissent les protestants et les juifs... Nous demandons la liberté de conscience, la liberté de la presse, la liberté de l'éducation, et c'est ce que demandent comme nous les Belges ». A cette époque aussi, Lacordaire regardait avec envie l'exemple donné par les Etats-Unis d'Amérique. Le libéralisme était alors volontiers ultramontain, ou plutôt l'absolutisme du Pape apparaissait comme un correctif dési

(1) V. Anat. LEROY-BEAULIEU, *Les catholiques libéraux. L'Eglise et le libéralisme de 1830 à nos jours*, Plon, 1885.

rable à l'absolutisme de l'Etat, plus proche et moins supportable. — Une autre école associait étroitement l'absolutisme de l'Eglise et celui de l'Etat ; par l'éclat que cette école a jeté au commencement du XIXe siècle, elle a pour longtemps discrédité l'action politique de l'Eglise ; elle a eu pour elle non seulement le talent et la conviction de ses défenseurs, un de Maistre, un de Bonald, mais surtout sa convenance particulière avec l'état général des esprits : les désordres de la Révolution et la gloire de Napoléon avaient créé une véritable religion du pouvoir fort ; ce fut là, plus que toute autre, la religion des Maistre et des Bonald, et ils la défendirent à la manière dont les Philosophes du XVIII siècle avaient défendu leurs idées, en logiciens, en faiseurs de systèmes ; ce fut, en l'état des esprits, la deuxième grande raison de leur succès, d'être des Philosophes retournés, et d'utiliser contre Rousseau la mentalité modelée par Rousseau.

Telle était en résumé, la situation du catholicisme au temps de la Restauration ; le Pape et la hiérarchie ecclésiastique étaient à la fois paralysés et discrédités par les gouvernements ; dans l'ordre des idées, les théoriciens n'étaient pas unanimes pour protester contre la protection oppressive de l'Etat ; quelques-uns avaient la superstition enthousiaste de la tyrannie sous toutes ses formes ; et les libéraux, qui faisaient revivre d'anciennes doctrines de l'Eglise, mêlaient à ces doctrines une philosophie individualiste très courte, et des principes économiques sans rapport avec l'évolution de la société.

Il était très difficile à l'Eglise de réagir par elle-même sur les causes qui dans l'ordre social et dans l'ordre intellectuel l'affaiblissaient, parce qu'elle était elle-même intimement atteinte des maux qu'elle aurait dû guérir autour d'elle. Des maux aussi généraux ne peuvent être combattus que par une influence également générale et c'est la Révolution qui a collaboré avec l'Eglise dans l'œuvre d'assainissement. La Révolution n'a pas cessé au 18 brumaire,ni en 1814 ; même lorsqu'elle a été contenue par d'habiles constitutions elle a continué de travailler les esprits ; il faut aller au moins jusqu'à 1870 pour voir se préciser ses premières conséquences directes aussi bien dans la politique intérieure que dans la formation des unités nationales. Or, dans tout le cours de la Révolution, on observe un double fait, qui ne se dément pas : d'une part la Révolution impose aux croyants des épreuves et des sacrifices ; sauf pour un temps très court, en 1848, elle est détestée d'eux et elle les déteste ; — mais en même temps, sans le vouloir, elle les libère des entraves qui gênaient leur action, et ils se trouvent êtres les principaux bénéficiaires des avantages conquis pour toute la société. Aussi, chaque fois que l'Eglise intervient dans la politique proprement dite, c'est à contre-sens, au mépris de ses véritables intérêts ; les succès de la Révolution mêlent un sentiment de générosité à la fidélité imméritée que l'Eglise témoigne aux partis vaincus ; lorsque celle-ci croit travailler pour elle-même, elle poursuit des avantages illusoires (et nulle part cette erreur n'est plus évidente que dans la question de

l'enseignement) ; — mais l'évolution sociale, l'essor de l'industrie et du commerce, avec les inégalités et les misères qu'il entraîne, sollicitent peu à peu son action, excitent d'abord un réveil de la charité catholique, en attendant un progrès plus décisif, enfin, pour le plus grand profit du catholicisme, mettent dans une lumière de plus en plus crue l'inanité de l'individualisme du XVIIIe siècle.

La Révolution de 1830 qui eut pour effet immédiat de faire partager à l'Eglise la persécution méritée en réalité par la monarchie, décida des catholiques clairvoyants à répudier toute solidarité avec le légitimisme. Ce fut un malheur pour l'Eglise que les circonstances n'aient pas travaillé pour elle partout à la fois, que sa situation en France ait continué d'être à part et que notamment la Papauté ait dû rester étrangère au mouvement de libération, et qu'elle s'y soit comme résignée, quand elle ne s'y opposa pas. Cependant Grégoire XVI lui-même, au commencement de la monarchie de Juillet, avait donné à Montalembert le mot d'ordre que réclamait la situation : « Je déplore extrêmement, avait-il dit, l'intervention de l'archevêque [de Paris] dans la politique. L'Eglise est amie de tous les gouvernements, quelle qu'en soit la forme, pourvu qu'ils n'oppriment pas sa liberté. » Deux grands obstacles empêchèrent l'application de cette règle salutaire ; l'un tenait au parti libéral, qui, sauf sur l'indépendance de l'Eglise à l'égard du pouvoir civil, avait beaucoup d'idées superficielles et imprudentes ; — l'autre, à la Papauté, que les tempêtes révolutionnaires

obligeaient à s'abriter plus que jamais sous le pouvoir temporel, mais qui par là, se trouvait malheureusement solidaire des gouvernements absolus. L'histoire du journal l'*Avenir* et la triste fin de Lamennais montrent quelle était la force de ces obstacles, mais de même que dans l'Eglise tout ne travaillait pas pour l'Eglise, — de même, hors de l'Eglise tout ne travaillait pas contre elle. Lamennais même, devenu hostile, personnellement perdu pour l'Eglise, continua de travailler à la diffusion d'idées chrétiennes.

Ainsi, non seulement l'Eglise était divisée en deux partis, l'un légitimiste, et l'autre rallié au régime de juillet, mais chacun de ces deux partis avait d'évidentes faiblesses. Le second, après la condamnation de l'*Avenir* réduisit son effort à ruiner le premier : œuvre limitée sans doute, et pénible, mais indispensable pour commencer ; Montalembert, à mainte reprise, l'a définie avec force ; il a dénoncé l'alliance entre la royauté légitime et l'Eglise « alliance où celle-ci était exploitée au profit de celle-là, où le trône était placé sur l'autel, où par une impiété et un aveuglement sans exemple, on en était venu à croire que la religion avait besoin des Bourbons pour subsister en France, que la perpétuité de l'Eglise était liée à la perpétuité de la dynastie comme si c'était au petits-fils de Louis XIV et non seulement aux successeurs de saint Pierre que Notre-Seigneur avait dit : « Vous ne périrez jamais (1). »

(1) MONTALEMBERT à l'abbé Tron, cité par le P. Lecanuet, *Montalembert*, t. II, p. 6.

Il est regrettable que cette œuvre nécessaire ait été avant tout une œuvre politique, et qu'elle ait amené la formation d'un parti catholique politique, au lieu de pouvoir grouper, comme le disait plus tard Augustin Cochin, des « catholiques de tous les partis ». Il en est résulté que l'Eglise, pour échapper à la solidarité des Bourbons, s'est beaucoup trop solidarisée avec le gouvernement bourgeois de Louis-Philippe, parce que celui-ci, à son tour, a vu en elle une force, et une police. L'Eglise s'est trouvée alors liée moins à une dynastie et à un système politique qu'à une certaine organisation sociale : danger nouveau, moins apparent et plus difficile à discerner et à combattre que le danger légitimiste. « Qu'on le sache bien, disait Montalembert, la religion seule peut coordonner, épurer, sanctifier ces intérêts matériels qui règnent aujourd'hui sur la société européenne comme elle seule a pu dompter et civiliser les masses barbares qui ont constitué cette même société (1) ».

Mais Montalembert et ses amis ne surent pas en pratique réaliser l'œuvre entrevue ; ils ne se rendirent pas compte des conditions économiques nouvelles qui réclamaient un progrès nouveau de l'action sociale de l'Eglise. Dans les conférences de saint Vincent de Paul, organisées par Ozanam, ils dépensèrent un dévouement admirable : mais ils travaillaient à leur perfectionnement individuel beaucoup plus qu'ils ne faisaient valoir la vertu sociale de l'Eglise. C'est en dehors d'eux sur-

(1) Lecanuet, II, p.

tout que les réformateurs, frappés des maux de la société, étaient conduits à chercher le remède, dans une doctrine de caractère religieux. Tandis que les catholiques partaient de l'idée des devoirs que leur imposait leur croyance, les réformateurs partaient de l'observation d'un état de choses nouveau, et c'est cette observation qui les amenait à mettre leur espoir dans l'action religieuse. Mais les uns et les autres ne se rencontraient guère ; les réformateurs opposaient au catholicisme ce qu'ils appelaient le christianisme véritable, et les catholiques semblaient leur donner raison parce qu'ils connaissaient mal, et, partant, combattaient mal, les abus de l'organisation sociale (1).

Ils étaient en réalité paralysés par leur alliance avec le gouvernement bourgeois, et c'est pour celui-ci qu'ils firent leur plus grand effort, en s'imaginant travailler pour eux-mêmes dans la question de la liberté d'enseignement.

Théoriquement, cette question ne se posait pas encore en 1789 ; l'Eglise avait eu l'enseignement comme elle avait eu l'état civil : l'enseignement avait d'abord été essentiellement enseignement de la religion. Mais toutes les laïcisations opérées par les révolutionnaires posèrent, en

(1) C'est par ignorance, et non par dureté de cœur que les catholiques, souvent, ont péché ; nous voyons en 1840 Montalembert préconiser l'intervention de l'Etat pour surveiller le travail des enfants et des femmes dans les manufactures. « Il faut apporter un remède le plus promptement possible aux abus révoltants qu'on a signalés... L'obligation pour le législateur d'intervenir directement dans les questions sociales et morales me paraît plus démontrée que jamais ».

fait, la question. Sous Napoléon, la liberté d'enseignement ne fut pas plus respectée que les autres libertés, et si l'Etat napoléonien fit appel au concours de l'Eglise, il ne vit pas en elle une égale à qui on laisse sa place, mais une servante, dont il se défiait un peu. Pour former dès leur jeunesse des citoyens soumis, il avait songé d'abord à une congrégation existante, celle des Oratoriens ou celle des Bénédictins ; puis, il trouva plus sûr de créer cette congrégation laïque que fut l'Université. L'Université ne pouvait pas mener à bien sa double tache qui était d'assimiler les peuples vaincus, et de rendre naturel aux esprits le pouvoir absolu de Napoléon ; elle excita, en l'essayant, bien des rancunes ; mais le gouvernement de la Restauration vit en elle un bon instrument de règne, et, en 1822, lui donna comme grand maître l'évêque *gallican* Frayssinous ; dès le 25 février 1821 les évêques avaient été appelés à la surveillance des collèges. L'enseignement primaire, donné depuis 1804 surtout par les frères des écoles chrétiennes, était, dans la pensée de tous les gouvernements sans distinction, chargé de former des sujets paisibles. — Le gouvernement gallican de la Restauration avait frappé les Jésuites en 1828 et les avait soumis à l'université ; — le gouvernement de Juillet, gêné par ce qu'il devait à la Révolution, se rapprocha plus franchement du catholicisme ; la charte de 1830 avait promis « une loi sur l'instruction publique et la liberté d'enseigner » ; la promesse, dûe à l'initiative des partis avancés, fut tenue par leurs adversaires : « il est d'un plus grand intérêt que jamais, disait Guizot dans la

discussion de la loi de 1833 sur l'enseignement primaire, de propager l'empire des croyances religieuses ». Par une sorte de « Concordat » (1), Guizot abandonnait aux catholiques l'instruction primaire, réservant à l'Etat l'enseignement secondaire. Les catholiques, qui croyaient avoir remporté un avantage, cherchèrent dès lors à conquérir l'enseignement secondaire. Mais la lutte ardente qu'ils soutinrent contre l'Université et contre certains ministres ne doit pas faire oublier que la solidarité entre la religion et l'organisation sociale ne fut jamais mise en question. « Si les évêques, disait Louis-Philippe à Montalembert, veulent retirer leurs aumôniers des collèges, l'athéisme, le communisme, le fourriérisme y déborderont... Oui, l'athéisme va prendre le dessus... Il est vrai qu'il faudra qu'il me passe sur le corps (2) ». C'est le progrès nouveau de la Révolution en 1848 qui poussa les partis bourgeois à se confier davantage à l'Eglise, et à lui abandonner en partie l'enseignement secondaire.

Mais la politique des intérêts matériels n'avait pas seulement pour effet de compromettre l'Eglise avec les classes dirigeantes ; par une conséquence plus importante elle précipitait l'irrésistible évolution démocratique, et le catholicisme commençait à respirer plus librement, là où la démocratie était le plus avancée. « Comme il s'était formé avant 1830 dans les états libéraux un parti libé-

(1) Em. BOURGEOIS, *La liberté d'enseignement. Histoire et doctrine*, Paris, 1902.

(2) *Journal*, Montalembert, 20 mars 1844, dans Lecanuet, II, 184.

ral catholique, il se forma avant 1848 un parti démocratique catholique dans les pays démocratiques. Il commença là où s'était faite d'abord la révolution démocratique, dans les cantons catholiques de Suisse. Ce fut un parti ultramontain, convaincu de la souverainété du Pape... Ce fut un parti d'unité de la foi... Mais, en conservant les anciennes doctrines, il apporta des procédés nouveaux qui changèrent en pratique les rapports du clergé et de la société politique laïque...Les représentants du peuple souverain, maîtres par l'élection du pouvoir laïque souverain, se soumettaient volontairement, en tant que catholiques, au pouvoir spirituel souverain du Pape et le laissaient juge des limites entre les deux pouvoirs. Dans ce régime d'origine révolutionnaire, l'Eglise recouvrait indirectement une autorité plus haute que dans les monarchies... Mais pour acquérir ce nouveau pouvoir, les anciens moyens d'action ecclésiastique ne suffisaient plus, il fallut adopter les procédés démocratiques, l'organisation électorale et parlementaire, et la presse (1) ». A vrai dire, l'Eglise pratiquait depuis longtemps certains procédés démocratiques : la prédication a été le premier de tous. Le progrès des études historiques précisait, par l'exemple du passé, l'idée d'une Eglise populaire, assainissant la société. En 1848, et dans les années qui précédèrent immédiatement, les grandes questions politiques et sociales se sont posées sous leur forme actuelle et ont marqué pour ainsi dire la phase la plus féconde

(1) SEIGNOBOS, *Hist. politique de l'Europe contemporaine*, p. 660-661.

du mouvement commencé en 1789 ; alors, pour un temps trop court, les accidents historiques ont disparu, l'Eglise et la Révolution se sont reconnues, et elles ont senti le besoin de s'associer. Mais une fois de plus l'Eglise souffrit de l'inégalité du développement social et national dans les divers pays ; la Révolution, en libérant l'Eglise de France, rejeta le Pape, souverain temporel, menacé par la forme nationale de la Révolution en Italie, dans la solidarité plus étroite des puissances réactionnaires. La déception était d'autant plus grande que Pie IX avait d'abord été considéré comme le pape de la Révolution. Il manqua dès lors à l'action sociale de l'Eglise la direction pontificale; et pourtant, depuis des siècles, la Papauté, dans l'exercice de son pouvoir temporel, s'était par une longue expérience, préparée à ce rôle social. A une période d'espérance et d'enthousiasme, succéda une période nouvelle d'abaissement pour la Révolution et pour l'Eglise ; le 15 avril 1848, Lacordaire, Ozanam et l'abbé Maret avaient fait paraître le journal *l'Ere nouvelle*, au grand désespoir du nonce, mais avec la bénédiction chaleureuse de Mgr Affre. « Nous croyons fermement, disait le 1er n°, à la justice de la Révolution qui vient de s'accomplir. Nous la croyons non pas seulement permise, mais voulue de Dieu. » — « Nous saluons avec transport, disait le n° du 19 avril, l'avènement définitif de la démocratie moderne et l'accomplissement de ses destinées. Cette démocratie est l'œuvre de Dieu, du temps, et du génie de l'homme... » Les excès de la révolution sans direction, l'effort des intérêts réactionnaires en France

et en Europe, vinrent tout brouiller. La situation de l'Europe ne devait qu'après 1870 redevenir assez stable pour permettre quelque nouveau progrès en France : la question romaine a bien mis en évidence les difficultés pendantes : à aucun moment on ne peut dire que les intérêts de la France et de Rome aient été réellement d'accord — ni même que les vrais intérêts de Rome aient été efficacement servis. A la faveur du désordre, un nouveau gouvernement d'équivoque s'établit en France ; sa force fut de rassurer contre la révolution les classes possédantes, qui lui confiaient comme un mandat tacite d'absolutisme. Il allait reprendre à l'égard de l'Eglise la tradition de tous les despotismes. Déjà l'Eglise était prête à le subir parce qu'elle avait commencé de resserrer avec la bourgeoisie l'alliance qui allait aboutir au vote de la loi Falloux. Il est bien difficile aujourd'hui de considérer cette loi comme une victoire de l'Eglise ; ce n'est pas qu'elle mérite tous les reproches qu'on ne lui a pas épargnés : « Pour juger avec équité la loi de 1850, dit M. An. Leroy-Beaulieu, il ne faut pas oublier... qu'elle a été bientôt modifiée et réformée par l'Empire... C'est à M. Fortoul et à l'Empire que revient l'asservissement de l'Université, comme c'est à eux que remonte la mutilation des études par la suppression de la classe de la Philosophie (1) ».

Mais s'il n'est pas juste d'exagérer les inconvénients de la loi Falloux et d'en rendre l'Eglise responsable, il ne faut pas croire que l'intention de ses principaux au-

(1) *Les catholiques libéraux*... p. 148.

teurs ait été d'abord le bien de l'Eglise, *ni même que le bien de l'Eglise* indépendamment de cette intention en ait résulté. M. Thiers, par horreur pour le désordre, aurait volontiers livré au clergé tout l'enseignement primaire, et ce sont les représentants de l'Eglise qui refusèrent d'engager aussi avant leur responsabilité. M. de Falloux a dépensé, dans l'élaboration de la loi, de merveilleuses ressources d'esprit ; mais est-ce en vertu de son catholicisme, ou de ses préjugés sociaux qu'il travaillait ? sa personne même était-elle indispensable au succès de l'œuvre ? malade, il quitta le ministère de l'instruction publique avant le vote définitif, et le prince président disait, à Montalembert inquiet, cette parole significative : « Rassurez-vous ; vous aurez la liberté d'enseignement. Vous l'auriez plus large encore, s'il n'était à craindre d'en faire bénéficier les socialistes. » — « Nous avons substitué l'alliance à la lutte » disait Montalembert, en faisant allusion aux non-catholiques qui avaient collaboré à la loi ; — et M. Thiers s'était écrié à propos de l'enseignement secondaire : « Je propose, un Concordat. » Que pouvait donc valoir pour l'Eglise, qui est au-dessus de tous les partis, cette alliance avec le plus étroit et le plus égoïste des partis ?

Et quels avantages réels obtenait-elle ? Tout d'abord elle n'était pas prête pour l'œuvre pleine de responsabilités qu'elle assuma ; elle obtint, non sans peine, l'accès des congrégations à l'enseignement secondaire ; est-il sûr qu'elle ait eu à se louer d'avoir agrandi la place des congrégations ? et d'autre part, Montalembert

n'avait-il pas eu lui-même l'occasion de formuler de vives critiques sur l'enseignement des Jésuites? lorsque l'Eglise enfin obtenait des facilités relativement aux grades nécessaires pour enseigner, son privilège n'était avantageux que pour ses rivaux. Aussi bien lui demandait-on moins d'instruire les jeunes gens que de leur imprimer par l'éducation, un certain caractère social; cette tâche ingrate ne lui a pas assuré d'influence réelle; une partie de ses élèves, parfois les meilleurs, se sont rangés parmi ses pires ennemis, et l'ont combattue au nom du progrès social.

Le premier méfait de la loi Falloux a été de couper en deux le parti politique, sans pour cela le dégager de la politique. Louis-Napoléon eut beau jeu contre l'Eglise, déjà fort diminuée quand il refit l'Empire. Il séduisit d'abord la plupart des catholiques, prêtres et laïques. « L'esprit catholique seul peut être votre auxiliaire » lui disait Montalembert après le coup d'État; Louis-Napoléon acceptait ces paroles en les interprétant à sa façon, mais ses actes détrompèrent bientôt Montalembert. Quant à la majorité des catholiques, entraînée par le vigoureux talent de Louis Veuillot, elle resta fidèle à l'alliance néfaste, et travailla contre les véritables besoins de l'Eglise. Le journalisme catholique devint une puissance rivale (et presque ennemie) de l'épiscopat; cherchant au dehors un point d'appui contre celui-ci, il devint de plus en plus ultramontain. La stérilité et les dangers d'une pareille œuvre (1) ex-

(1) Léon XIII (lettre du 4 nov. 1884) a condamné les empiètements du journalisme.

plique en partie l'étonnante injustice qui a frappé Veuillot comme écrivain : on ne le lit plus guère, parce qu'on ne trouve pas, chez cet admirable champion, d'armes pour les luttes actuelles. Veuillot et son parti ne se séparèrent de l'empire que sur la question romaine, et augmentèrent ainsi, en se séparant de lui, l'impopularité encourue pour s'être alliés avec lui.

Cependant Montalembert, vieilli et isolé, s'effrayait des conséquences de la politique de Napoléon ; il prévoyait la catastrophe : « Mille symptômes plus clairs que le jour démontrent que cette révolution future aura pour mot d'ordre une explosion d'irréligion qui formera le contraste le plus frappant avec les principes et les allures de la Révolution de 1848, dès les premiers jours de son existence. La suppression de la vie politique a produit dans certaines couches de la société française un développement de sensualisme, de matérialisme et même d'athéisme dont le XVIII[e] siècle lui-même n'a point offert l'exemple... On peut être sûr que le budget des cultes disparaîtra dans l'orage... Et ce sera uniquement par haine de l'Eglise catholique et pour la punir de sa complicité heureusement plus apparente que réelle, avec l'absolutisme contemporain... Que feront les catholiques, s'ils ne possèdent pas la liberté d'association, la liberté de posséder, d'hériter, d'acquérir avec les seules conditions imposées par la loi commune ?... Toute pensée de privilège, de faveur particulière, de protection spéciale doit être plus que jamais écartée de nos espérances (1) ».

(1) MONTALEMBERT, *Irlande et Autriche*, 25 mai 1868, dans Lecanuet III, x.

Cependant, tandis que durait cette déchéance provisoire de la France, la Papauté, sans cesse menacée par la persécution, recommençait à grandir. L'affermissement des nationalités, qui menaçait son pouvoir temporel en Italie, la servait sans conteste partout ailleurs. En Prusse, l'Etat restituait aux évêques leur pouvoir sur le clergé et sur les séminaires ; et les petits états allemands imitaient la Prusse. L'Autriche, en 1850, renonçait au joséphisme, et dans le concordat de 1855 son gouvernement reconnaissait l'institution divine de l'Eglise. D'autre part, les progrès de la monarchie piémontaise submergeaient peu à peu les Etats de l'Eglise, et le pouvoir temporel se concentrait à Rome. Et, sans doute, la Papauté aurait pu consentir à se débarrasser des soucis d'une administration temporelle, si ses pires ennemis n'avaient mêlé leurs passions au patriotisme italien, et ne s'étaient proposé avant tout d'atteindre l'Eglise dans son rôle spirituel. Ce sont ces craintes très justifiées que Pie IX exprimait dans la lettre apostolique du 26 mars 1860 : « L'Eglise catholique fondée par le Christ... a obtenu en vertu de son institution divine la forme d'une société parfaite ; elle doit donc jouir d'une liberté telle que dans l'exercice de son ministère sacré, elle ne soit jamais soumise à aucun pouvoir laïque. C'est donc par un décret spécial de la Providence que le Pape établi par le Christ chef et centre de toute son Eglise, a acquis le pouvoir temporel. La divine sagesse a voulu que, dans une telle foule de princes temporels, le Souverain Pontife jouît de cette liberté politique qui est si nécessaire pour exer-

cer son pouvoir spirituel, son autorité et sa juridiction. Il convenait que le monde catholique n'eût aucune occasion de soupçonner que ce siège pût être dans les affaires universelles, mené par l'impulsion des pouvoirs temporels ou entraîné par les partis. » C'est donc pour éviter les influences temporelles que la Papauté tient à son pouvoir temporel. On peut croire que si le petit état pontifical pouvait protéger efficacement les Papes contre un coup de main, au Moyen Age et jusqu'au XVIIe siècle, parce que même les grandes puissances n'étaient pas organisées pour agir vite au loin, cette garantie n'avait plus, au XIXe siècle, d'efficacité, et que peut-être la meilleure sauvegarde de la Papauté contre une agression étrangère était la formation d'une Italie unie et puissante. La vérité est que de telles menaces ne sont plus à craindre, que les défenseurs du Pape sont plus nombreux qu'au Moyen Age, et plus forts, et qu'un gouvernement hostile au Pape les trouverait non pas à Rome, mais chez lui. Les dangers que peut courir le chef de l'Eglise ne sont plus d'ordre militaire ; ce qu'il peut craindre c'est un gouvernement qui par des moyens législatifs, une société qui par ses passions, gêne la direction centrale de l'Eglise et son action spirituelle. La question du pouvoir temporel a cessé d'être comme au Moyen Age une question européenne pour devenir exclusivement une question italienne. Elle n'était pas pour cela facile à résoudre, car la diplomatie elle-même n'y pouvait rien, et le vieux procédé des Concordats était impossible. Car il ne dépend pas d'un gouvernement parlementaire moderne, même s'il

est animé des meilleures intentions, il ne dépend, pour être plus exact, d'aucun gouvernement de garantir à la Papauté l'indépendance qui lui est nécessaire. L'action de l'Etat est pour cela à la fois trop superficielle et trop bornée dans le temps, trop variable. Ce qu'il faut, c'est un progrès déterminé de la société ; et un de ces progrès qui se fixent dans la législation, dans les coutumes sociales, et dans la mentalité générale, et qui, alors seulement, cessent d'être précaires ; il faut une société qui puisse comprendre intimement et faciliter la coexistence en un même lieu de deux souverainetés également indépendantes, tout en ayant l'une avec l'autre des rapports étroits et constants. C'est faute de cette condition idéale, et comme un pis-aller, que la Papauté recherche l'isolement de son Pouvoir temporel. Et l'Eglise en sera réduite à cette attitude tant qu'il restera trace en elle de l'action du monde et de l'absolutisme qui l'ont pénétrée au Moyen Age et dans les temps modernes, — et tant qu'il y aura des majorités politiques pour combattre, sous des prétextes hypocrites, empruntés au passé plus qu'au présent, les obligations de la morale chrétienne.

Pie IX ne pouvait s'opposer à la violence révolutionnaire, ni traiter avec l'Etat italien, ni reconnaître, après coup, le triomphe de la force ; mais il pouvait préparer cet avenir où la situation de l'Eglise redeviendra dans la société ce qu'elle doit être, et, sous ce rapport, son œuvre est d'une portée incalculable. Il a réalisé dans toute leur ampleur les conditions d'unité spirituelle qui assurent la vie et l'action de l'Eglise. Après

avoir pour ainsi dire liquidé les anciens litiges entre l'Eglise et la société civile, par le *Syllabus*, — il a constitué en fait, cette puissance catholique jusque-là virtuelle, et à laquelle rien dans le monde ne peut être comparé. On peut considérer le *Syllabus* sous deux aspects, selon les condamnations formelles qu'il porte, — et selon l'idéal qu'il suppose. Les condamnations sont très précises, et les termes qu'elles emploient ont vieilli très vite ; ils se rapportent à des circonstances historiques très particulières, qui sont indiquées par des références spéciales et qui ne permettent pas à un esprit de bonne foi d'incriminer les intentions du Pontife (1). Quant à l'idéal qu'on aperçoit dans l'interstice de ces condamnations si minutieuses et si limitées, il est au contraire fort au-dessus de toute circonstance particulière de temps et de lieu. Il n'y a pas d'épreuve plus claire de la puissance de l'Eglise que cette faculté qu'elle a de poser fièrement ses principes indépendamment du scandale que le monde peut y voir, et d'at-

(1) Prenons pour exemple la condamnation la plus attaquée de celles que proclame le *Syllabus* : « Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo, et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere. » Cette condamnation renvoie à une allocution du 18 mars 1861, où l'on voit que Pie IX condamne non tout progrès, tout libéralisme et toute civilisation, mais les entreprises hostiles que ses ennemis couvraient de ces beaux mots. V. sur le *Syllabus* : abbé P. Hourat, le *Syllabus* (nos 299, 301 de la collection Science et Religion) Paris, Bloud, 1904. — Paul Viollet, *l'Infaillibilité du Pape et le Syllabus*, Paris, Lethielleux, 1904. — abbé A. Boudinhon, *A propos du Syllabus* (*Revue catholique des églises*, mars 1905). Le travail de M. P. Viollet a été mis à l'index.

tendre ensuite qu'une sorte de gravitation universelle s'organise autour de cet enseignement.

La proclamation du dogme de l'Infaillibilité, faite au flamboiement des éclairs, accomplit le progrès préparé par les *Syllabus*. L'unanimité de l'Eglise et la concentration de ses forces étaient réalisées. L'infaillibilité ne fut pas alors inventée, par le concile du Vatican, mais précisée et limitée au contraire ; les adversaires de la proclamation du dogme, n'étaient pas moins Romains que les autres, et doutaient seulement de l'opportunité de cette mesure. Leur soumission compensa cette timidité, et la preuve de leur erreur première fut immédiate. Le catholicisme disposait désormais de toutes ses forces, comme un homme parvenu à l'âge viril, et qui va réaliser, au milieu des épreuves de la vie, les projets et les espérances de sa jeunesse. Il semblait que la Providence eût attendu ce moment pour laisser s'accomplir deux catastrophes connexes qui ont clos de longs siècles de l'histoire de l'Eglise : la défaite de la France par l'Allemagne qui s'unifiait, et l'occupation de Rome par la nation italienne.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

AULARD (A.), *Hist. polit. de la Révolution française, origines et développement de la Démocratie et de la République* (1789-1804), Paris, Colin, 1901.

— *La Révolution française et les congrégations, exposé historique et documents*, Paris. Cornély, 1903.

DEBIDOUR (A.), *Hist. des rapports de l'Eglise et de l'Etat en France de 1789 à 1870*, Paris, Alcan, 1898.

A. SOREL, *L'Europe et la Révolution française*, 8 vol., Paris, Plon-Nourrit et Cie, 1885-1904.

Ch. SEIGNOBOS, *Histoire politique de l'Europe contemporaine. Evolution des partis et des formes politiques*, Paris, Colin, 1897.

Cte BOULAY DE LA MEURTHE, *Documents sur la négociation du Concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801*, Paris, Leroux, 1891-1897, 5 vol 8°.

D'HAUSSONVILLE, *L'Eglise romaine et le premier Empire*, 5 vol., Paris, Lévy frères, 1868-70.

TAINE, *Les Origines de la France contemporaine. Le Régime moderne*, t. II., 1894.

Y. de MAISTRE, *du Pape*, Paris, 1819.

— *de l'Eglise Gallicane dans son rapport avec le Souverain Pontife*, Paris, 1821

LAMENNAIS, *de la Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, Paris, 1824-1826.

— *Œuvres complètes*, 10 vol. in-18, Paris, Pagnerre, 1844.

Em. FAGUET, *Politiques et moralistes au* XIXe *siècle*, 3 séries, Paris, 1900.

THUREAU-DANGIN, *L'Eglise et l'Etat sous la Monarchie de juillet*, Paris, 1880.

— *Hist. de la monarchie de juillet*, Paris, 1892, 7 vol.

LEROY-BEAULIEU, (Anat.) *Les catholiques libéraux, l'Eglise et le libéralisme de 1830 à nos jours*, Paris, 1885.

LECANUET (A. P.), *Montalembert, d'après son journal et sa correspondance*, 3 vol, Paris, Poussielgue, 1895-1902.

VEUILLOT (Eugène), *Louis Veuillot*, 1899-1904, 3 vol., Paris, V. Retaux.

Em. BOURGEOIS, *La Liberté d'enseignement. Histoire et doctrine*, Paris, 1902.

Henry MICHEL, *La loi Falloux*, Paris, 1905.

Emile OLLIVIER, *L'Eglise et l'Etat au Concile du Vatican*, 2 vol., Paris, 1879.

Bolton KING, *Hist. de l'unité italienne*, trad. Em. Macquart, P. Alcan, 1901, 2 vol.

J. B. PIOLET, *Les Missions catholiques françaises au* XIXe *siècle*, P. Colin, 5 vol, 1901-1902.

CHAPITRE V

L'ÉGLISE ET L'ANTICLÉRICALISME

L'Eglise et l'Europe nouvelle. — La France, l'Allemagne et l'Eglise. Laïcisation de la politique européenne. — Catholicisme politique de l'Assemblée nationale. — Politique antiromaine de Bismarck. — La politique de Léon XIII. — Les républicains et l'Eglise. — Les catholiques et la République. — La séparation. Que signifie-t-elle ? — Politique contradictoire. — Les lois scolaires. — L'article 7 et les décrets ; série de compromis. — Origines lointaines de ralliement. — Nouveaux compromis. — La législation de l'enseignement. — L'application des lois scolaires ; la France plus intéressée encore que l'Eglise à ce que cette application soit bonne. — La séparation des programmes radicaux. — La crise du ralliement. — La politique sociale de l'Eglise. — L'opposition à la politique de l'Eglise. — Corollaires de l'Affaire Dreyfus. — La politique de Waldeck-Rousseau. — Les congrégations et l'opinion. — Waldeck-Rousseau, pour avoir cultivé l'anticléricalisme, n'est plus maître de rester juste. — Les procédés de M. Combes. — La guerre religieuse. — Nouvelle poussée de séparation radicale. — La séparation et l'histoire. — L'Eglise, l'Etat, et la politique extérieure. — Les prétextes à la loi de séparation. — La loi de séparation, ses défauts.

Il y a une coïncidence singulière entre les grands événements de l'histoire de l'Eglise et ceux de l'histoire de France en 1870.

Les événements de cette année-là ont suspendu ce qu'il y avait de vie commune entre l'Eglise et l'Etat. La France et l'Allemagne qui sont au premier plan de la politique, pour des raisons diverses et en des sens divers s'éloignent de l'Eglise. L'occupation de Rome, sans supprimer le droit, supprime, en fait, l'espèce de solidarité qui subsistait entre le pouvoir pontifical temporel et les autres souverainetés temporelles; les deux principes du gouvernement civil oscillant de l'anarchie au despotisme, et du gouvernement ecclésiastique délégué d'en Haut, s'opposent avec une netteté nouvelle.

Mais en même temps que se fait cette séparation de l'Eglise et de l'Etat dans le domaine où tous deux avaient été si longtemps unis, — une plus intime union se prépare ailleurs.

— La guerre franco-allemande a permis à la fois l'amoindrissement de la Papauté comme puissance temporelle et la facilité de son exaltation comme puissance spirituelle.

La constitution des deux nationalités restées en souffrance : l'Italie et l'Allemagne, supprime en principe bien des conflits que, provisoirement, elle exagère en fait. Les nations ne pourront plus craindre que le catholicisme n'infuse sa valeur et ne prête ses forces à une nation rivale. La Papauté ne risque plus d'être une puissance italienne; l'Allemagne n'a plus besoin d'étayer sa nationalité incertaine sur la communauté de haine contre Rome ; la France, qui ne peut cesser sans périr d'être la fille *aînée* de l'Eglise et qui ne peut supprimer

son histoire, cessera volontairement, et assez vite, d'être la fille *privilégiée* de l'Eglise. Les nationalités restent de valeur et de maturité très inégale ; celle de l'Allemagne notamment reste d'un type inférieur ; mais désormais chaque nation ne doit chercher qu'en elle-même la raison de ses faiblesses, et chacune est de plus en plus réduite à choisir sa croyance pour des raisons proprement religieuses et morales.

Il est aussi de grande conséquence que le sentiment religieux cesse d'être intéressé dans les conflits internationaux, qui seront ainsi plus susceptibles de solutions sans équivoque et moins disposés à se répéter.

Voyons donc d'abord comment, tandis que la rivalité nationale de l'Allemagne et de la France domine la politique européenne, l'Etat français et l'Etat allemand s'éloignent de l'Etat ecclésiastique.

Après la guerre, la majorité de l'Assemblée Nationale, en France, avait pour idéal la monarchie. C'est un fait singulier que cette génération spontanée de royalisme que l'on vit alors : ce parti, en effet, ne continuait pas une tradition ininterrompue ; mais la République de 1848 et le Second Empire, l'un achevant l'autre, s'étaient si bien discrédités que les chefs royalistes, état-major jusque-là sans troupes, avaient vu les recrues affluer ; la noble conduite, pendant la guerre, des descendants de grandes familles monarchistes, avait touché la France, dans son désarroi, et, à ce même moment, la première génération élevée selon la loi Falloux arrivait à la vie active. M. Chesnelong est le type de ces hommes nouveaux qui reconstituèrent

le plus ancien de nos partis politiques (1). Cette majorité toutefois, tenait plus encore au triomphe du catholicisme qu'à celui de la royauté ; et la minorité, nécessairement enveloppait les deux causes dans sa haine « La véritable division du pays se faisait sur la question religieuse. » (Hanotaux, I, 37). Une telle division est toujours un malheur ; la loi Falloux est quelque peu responsable de celle qui se fit alors ; assez mal conçue, nous l'avons vu, mais non par la seule faute des catholiques, elle avait été mal appliquée ; l'éducation n'avait rien fait pour utiliser dans la vie publique et dans la vie sociale les très réelles qualités de la classe noble et riche ; on attendait des succès politiques le bien de la religion !

La solidarité du trône et de l'autel n'était pas nouvelle ; ce qui était nouveau, c'était la loyauté du prétendant, qui cherchait plus à servir la religion qu'à se servir d'elle. Dans son manifeste du 8 mai 1871, le comte de Chambord se déclarait prêt à intervenir pour obtenir d'efficaces garanties de l'indépendance de la Papauté. Mais en même temps le comte était soucieux de l'intérêt de la France, qu'il n'eût pas délibérément conduite à de nouvelles défaites (2). Il n'en était pas

(1) M. Chesnelong avait été républicain en 1848.

(2) En octobre 1873, une note officieuse disait : « Nous apprenons de bonne source que M. le Comte de Chambord a fait savoir aux grands cabinets européens qu'il n'a nullement l'intention dans le cas où il remonterait sur le trône de troubler la politique des grandes puissances ni le *statuo quo* territorial de l'Europe. Le prince ne pense pas plus au rétablissement du pouvoir temporel du Pape qu'à la restauration en Italie et en

ainsi de son parti, où les uns sacrifiaient la France à l'Eglise (sans profit possible pour l'Eglise) les autres l'Eglise à la France. Un pétitionnement imprudent, dirigé par les évêques, prétendait obliger le gouvernement à rétablir le pouvoir temporel du Pape ; des pèlerinages en France, et jusqu'à Rome, allaient inquiéter les Italiens et préparer des prétextes à la politique contre nature du prince de Bismarck en Europe et des partis anticléricaux en France. On est heureux du moins de constater que cette politique mesquine vient moins de l'Eglise que des partis politiques qui avaient accoutumé d'exploiter l'Eglise.

La patiente loyauté du comte de Chambord, qui lui tenait lieu d'intelligence, apparaissait aux politiciens comme une faute ou comme une trahison. Mgr Dupanloup, approuvé par M. de Falloux, — tous deux catholiques avant tout à cette époque, mais voyant mal, dans la société démocratique moderne, où doit être le centre de gravité du catholicisme — écrivit au comte de Chambord pour lui demander de soumettre au Pape la question du drapeau blanc, qui était l'obstacle apparent à une restauration. Il ne lui demandait rien de moins que d'abandonner la partie *monarchique* de son programme. En même temps (23 janvier 1873) il écrivait au Pape pour solliciter son intervention. Pie IX ne répondit rien et le comte de Chambord répudia toute

Espagne, et il proteste péremptoirement contre des projets de cette nature qu'une partie de l'Assemblée ne cesse de lui prêter. »

Cité par Hanotaux, II, 388.

compromission (lettre datée de Vienne, 8 février). « Voilà qui fait les affaires de la République ! » s'écria Mgr Dupanloup en lisant la réponse.

La restauration monarchique, qui semblait prête aux gens résignés d'avance à l'équivoque (ou désireux d'équivoque) échoua. La Droite la remit à plus tard et s'efforça de préparer et de discipliner le pays à défaut du prince. « Cette majorité était un admirable instrument de rénovation religieuse, politique et sociale... Elle fut surtout, dès le premier jour et jusqu'à la fin de son mandat, une majorité essentiellement catholique. » (A. de Margerie, cité par Hanotaux, II, 43).

C'est alors que l'Assemblée joua officiellement un rôle religieux et que s'organisèrent les pèlerinages nationaux ; c'est alors que M. de Belcastel disait dans une prière officielle : « Très sacré cœur de Jésus, nous venons, nous consacrer à vous, nous et nos collègues qui nous sont unis de sentiment. » Dans la campagne menée pour obtenir la construction de la basilique nationale du Sacré Cœur, les partisans du comte de Chambord se montrèrent plus exigeants que l'archevêque de Paris.

Ainsi les premières années de la République, en France, ont vu l'Eglise compromise pour une cause qui n'était pas la sienne. Alliée, du moins en apparence, au parti impuissant qui était au pouvoir, l'Eglise remportait de ces succès qui peuvent bien témoigner de la force acquise, mais qui la dépensent et qui préparent les temps d'épreuve. Ses ressources matérielles étaient immenses et l'éducation d'une partie de la nation lui

était confiée (1) ; et cependant sa puissance était précaire : dans ce domaine politique où elle gaspillait le meilleur de son activité, le succès va souvent au moins digne.

Peu à peu, les partis de réaction s'affaiblirent, s'amoindrirent, et l'Eglise, qui toujours reste, hérita des responsabilités encourues par eux. A cette époque, pourtant, des hommes comme Paul Bert ou M. Brisson se montraient libéraux, ou prudents ; mais dix ans n'étaient pas écoulés, que déjà l'Eglise avait subi de grandes attaques. Au 16 mai (1877) le parti catholique avait été du côté de la réaction ; c'est cette attitude qui inspira le mot fameux. « Le cléricalisme, voilà l'ennemi. » Gambetta avait d'ailleurs été méconnu par les conservateurs. Déjà en 1876 le ministère Jules Simon avait préparé une loi pour établir l'instruction primaire laïque, et une autre pour retirer aux universités catholiques le droit de faire passer les examens. La Chambre avait refusé les crédits pour les aumôniers militaires et condamné dans son ordre du jour (4 mai 1877)« les manifestations des ultramontains », qui avaient demandé par pétition au maréchal de Mac-Mahon, président de la République, de soutenir le Pape contre l'Italie.

Pendant que la France et l'Italie combattaient les partis catholiques, l'Allemagne s'attaquait au catholicisme même. L'empire fondé par le dol et par la violence s'insurgeait centre la plus auguste image du

(1) La loi de 1875 sur l'enseignement supérieur permettait la fondation d'universités libres et créait des jurys d'examen mixtes pour les étudiants de ces universités.

droit sur la terre. Durant le siège de Paris, seul de tous les souverains, le Pape osant intervenir avait écrit au roi de Prusse pour l'inviter à la clémence. Il n'avait eu aucune réponse. Après la guerre, Bismarck soucieux d'ôter un lien commun aux Alsaciens, aux Danois, aux Polonais, aux Guelfes (cette énumération est de lui), d'assimiler les catholiques de l'Allemagne du sud, d'opposer à l'Autriche exclue de l'Allemagne une Allemagne prussienne et protestante, et d'utiliser les difficultés passagères entre la France et le Saint-Siège d'une part, et le nouveau royaume d'Italie, de l'autre, déclara au catholicisme une guerre qui fut décorée du nom de Kulturkampf. Sa politique brutale et malhonnête était sans prise sur l'adversaire, et seules, les maladresses des catholiques lui valurent des succès passagers. Bismarck craignait la formation d'un parti de « politique blanche » composé de la France, de l'Autriche, et peut-être aussi de la Russie, et qui eût pu remettre en question l'état de choses uniquement fondé sur la force.

Contre cette coalition possible, il organisa une coalition réelle; en juin 1873, le gouvernement italien promulguait une loi sur les corporations religieuses, loi qui provoqua une protestation légitime du Pape. Un peu plus tard, Pie IX en appelait à l'empereur d'Allemagne des mesures prises contre les catholiques de l'Empire. Ici encore, le Pape était dans son rôle. Par malheur les évêques français crurent nécessaire d'ajouter à la protestation du Pape le poids de la leur. Bismarck saisit l'occasion de faire croire à la solidarité des

intérêts prussiens et des intérêts italiens ; il obtint que le roi d'Italie vint à Berlin. Et comme Vienne est entre Rome et Berlin il profita des difficultés pendantes entre l'Autriche et le Saint-Siège à propos de l'abrogation de leur Concordat (1) pour réaliser l'impossible entrevue des princes ennemis et compromettre l'Autriche, pivot de la politique blanche, dans la politique anticatholique. Sans autre transition que de nouvelles imprudences d'évêques français, cette coalition anticatholique devint une coalition antifrançaise : « Nous serons obligés de vous déclarer la guerre, disait Bismarck à notre gouvernement, avant que le parti clérical, s'emparant du pouvoir la déclare à l'Allemagne au nom de l'Eglise persécutée. »

Dans cet esprit, la persécution devenait une espèce de croisade nationale à l'intérieur. Si arriérée que fût la constitution de 1850, elle était trop libérale encore pour cette lutte finale ; le despotisme de l'Etat fut renforcé ; les évêques furent destitués et au besoin emprisonnés ; la loi du 1er mai 1875 prononça la dissolution de toutes les congrégations religieuses dirigées « par un monarque étranger. » Le ministre des cultes, Mülher, qui n'était que protestant, fut remplacé par le juriste Falk : enfin, Bismarck lui-même soupçonnant l'incertitude de l'avenir qui suivrait ses violences,

(1) A la suite de la promulgation du dogme de l'infaillibilité, l'Autriche saisit l'occasion de se débarrasser d'un concordat qu'elle avait déjà violé. Elle devait avoir en 1873-74 sa série de « lois de mai » à l'imitation du Kulturkampf — puis elle revint à une politique plus modérée.

éprouvait le besoin d'engager son amour-propre : « Nous n'irons pas à Canossa ! » (mai 1872). Il disait encore, au Landtag (10 mars 1873). « C'est la vieille querelle... du Sacerdoce et de l'Empire. Querelle qui remplit tout le Moyen Age jusqu'à la dissolution du *Reich*, et qui prit fin lorsque le dernier rejeton des empereurs souabes périt sur l'échafaud, frappé de la hache d'un conquérant français allié au pape (1). »

Bismarck, on le voit, quoique moins souvent cité, mérite de figurer avec Louis XV, Napoléon et Louis XVIII, parmi les autorités qui justifient la politique de l'Etat républicain à l'égard de l'Eglise (2).

Cependant, tandis que Pie IX maintenait avec une persévérance admirable les droits de l'Eglise, même ceux que contestent avec le plus de conviction les préjugés modernes, les partis qui compromettent le catholicisme perdaient le pouvoir en France, et l'Empire allemand se lassait de cette nouvelle lutte contre le Droit, à laquelle aucun acte diplomatique ne vient

(1) Cité par ANDLER, *Prince de Bismarck*, p. 200.

(2) La fin de l'histoire, cependant, n'est pas faite pour encourager les imitateurs. Un parti catholique s'organisa en Allemagne, c'est le *Centre*, dont les premiers éléments remontent à 1860, mais qui s'est constitué nettement dans le Landtag prussien en 1870 ; il comprenait 56 catholiques, et, en février 1871 il réclama dans une adresse au roi le rétablissement du pouvoir temporel ; — il s'organisa au Reichstag en 1871. La rupture diplomatique entre l'Empire et le Vatican est de déc. 1872. Le parti s'est affermi dans la lutte ; mais quoiqu'il s'en défende à l'occasion, il est resté, après la victoire, un parti politique confessionnel, ce qui fait de lui un exemple fâcheux pour les pays plus avancés que l'Allemagne.

donner une apparence de consécration. Les temps étaient prêts pour un autre grand pontificat.

L'avènement de Léon XIII (20 février 1878) coïncida avec l'affermissement du régime républicain en France (1877-1878). La majorité politique favorable au catholicisme avait disparu de la Chambre en 1877 ; elle se maintint au Sénat jusqu'en 1882. — Son œuvre est facile à juger : elle avait voulu écarter la république : elle l'avait fondée ; — elle avait voulu servir le catholicisme : elle l'avait compromis. Les divergences religieuses des Français s'étaient traduites dans la vie politique, c'est-à-dire dans ce qui nous divise le plus, et elles s'y fixèrent d'une manière fâcheuse. Quelle pouvait être dans ces conditions, la situation de l'Eglise à l'égard de l'Etat ? Il y avait rupture entre l'Eglise et la *forme politique* de l'Etat, mais tous deux continuaient à avoir besoin l'un de l'autre. L'affermissement progressif de la forme républicaine, malgré l'hostilité de ceux qui gouvernaient l'Etat, est un des meilleurs arguments que l'on pût faire valoir en faveur de la République ; elle apparut ainsi non comme un gouvernement de parti, mais comme une trêve des luttes de partis au gouvernement ; dans son indécision, elle permit à la France de choisir plus librement son régime, c'est-à-dire de le choisir plus conforme à la fois aux circonstances, et à ses aspirations. Les conditions nouvelles de la vie nationale et de la vie politique, la mentalité que nous avaient faite nos expériences et nos épreuves ne retentissaient pas moins dans l'Eglise que dans l'Etat. L'espèce de neutralité de la forme politique

était mieux faite pour supprimer les anciennes raisons de conflit que pour en faire surgir de nouvelles. Mais, dans un malheur commun, la haine exaspérée de chaque parti s'efforce d'engager la responsabilité de l'adversaire. Cléricaux et anticléricaux, tous de mentalité pareille, mais répartis en deux camps par le hasard de la naissance, rabaissaient de leur mieux chacun la cause dont ils vivaient. Les épreuves de la France et celles de l'Eglise rendaient moins faciles ces espérances qui assainissent les volontés.

Les esprits clairvoyants, cependant, avaient au moins l'instinct de la rénovation prochaine. La lutte du cléricalisme et de l'anticléricalisme, pour être bruyante, n'absorbait pas toutes les énergies françaises. C'est l'honneur des grands républicains comme Gambetta et Jules Ferry de s'être dégagés, au prix de leur popularité, de la politique de représailles. Ils le faisaient pour l'intérêt supérieur de l'Etat, comme, pour l'intérêt supérieur de l'Eglise, certains catholiques déjà allaient au peuple : leur œuvre n'en était pas moins une œuvre bonne. S'il y eut dans les commencements de l'œuvre sociale catholique le désir de faire ressortir l'impuissance du gouvernement à faire le bien, — même avant Léon XIII, cependant, l'Eglise ne fut pas unanime à méconnaître le mérite du régime politique nouveau. En 1876, Mgr Guilbert, alors évêque de Gap, s'exprimait ainsi dans ses *Lettres sur les devoirs du prêtre touchant la politique* : « L'Eglise ne prescrit ni n'adopte de préférence aucun régime... C'est une grande erreur que de prétendre l'inféoder à une forme

de gouvernement... César, c'est tout gouvernement d'un pays, quelle qu'en soit la forme... Tous les régimes peuvent être bons, excellents, selon la manière dont ils fonctionnent, comme aussi tous peuvent devenir mauvais et détestables ».

Avant Léon XIII aussi, dont la politique devait être si résolument concordataire, Gambetta et Jules Ferry, contrairement à leurs anciennes déclarations radicales, avaient écarté l'idée de la *Séparation*, et même ils avaient tempéré de quelques ménagements leur hostilité pour l'Eglise. C'est pour le bien de l'Etat qu'ils voulaient le maintien du Concordat et des articles organiques, et peut-être se figuraient-ils l'union de l'Eglise et de l'Etat d'une manière plus digne des anciens régimes que de la république nouvelle. Quant aux ménagements relatifs qu'ils eurent pour l'Eglise, même quand ils furent les plus forts, ils s'expliquent par le souci de ne pas rendre plus profondes les divisions du pays, et aussi par la conscience des services que pouvait rendre l'Eglise à l'œuvre du relèvement national. L'Eglise et l'Etat, associés dans les fausses manœuvres qui leur avaient valu de si dures épreuves, pouvaient avec plus de raison s'unir dans l'œuvre coloniale et civilisatrice où la France devait sans fracas prendre une revanche pleine d'avenir, tandis que l'Allemagne, liée par sa conquête injuste et par là précaire, était condamnée à monter la garde sur le Rhin. Peut-être, à vrai dire, dans leur manière d'entendre cette collaboration, comme dans leur manière d'appliquer à l'intérieur le Concordat, Gambetta, Ferry et leurs disciples

n'avaient-ils pas une claire conscience des conditions religieuses et des besoins religieux de leur temps ; peut-être si leur volonté eût été à cet égard prépondérante, eussent-ils compromis le catholicisme à l'extérieur, comme les gouvernements despotiques l'avaient compromis à l'intérieur. Si l'anticléricalisme n'était pas un article d'exportation, les puissances coloniales rivales de la France ne pouvaient-elles pas s'étonner de voir l'Eglise, malmenée en France, favoriser la France au dehors?

On peut dire en somme que ni en France, ni à l'extérieur, la situation de l'Etat vis-à-vis de l'Eglise n'était nette et durable. Le compromis entre les traditions absolutistes de religion d'Etat, et les conditions nouvelles de la vie sociale et de la vie religieuse, ce compromis qui se prolongeait par la faute de l'esprit public, était cependant instable, et se traduisait par des faits incohérents, inacceptables.

J. Ferry, ministre de l'instruction publique en 1880, présenta un projet de loi sur l'enseignement supérieur, pour retirer aux universités catholiques la collation de grades. L'article 7 de ce projet interdisait l'enseignement secondaire aux membres des congrégations non autorisées. Cet article ne fut pas accepté par le Sénat (9 mars 1880) et le gouvernement rendit deux décrets, dont l'un prononçait la dissolution de la compagnie de Jésus, et l'autre obligeait les congrégations non encore autorisées à demander l'autorisation dans un délai de trois mois. Le gouvernement exerçait son droit strict, mais il faut regretter qu'il l'ait exercé après avoir ma-

nifesté le besoin qu'il avait senti d'une consécration conforme aux habitudes parlementaires. C'était surexciter les partis extrêmes ; d'ailleurs le second décret était lui-même une de ces demi-mesures, susceptibles d'amener des solutions plus brutales, en permettant d'abord de vaines espérances.

Léon XIII avait, dès son avènement, le ferme propos de renouer l'union civilisatrice de la France et de l'Eglise, mais il lui fallut une clairvoyance et une volonté singulières pour n'être pas détourné de son but par les efforts ennemis, ni par les efforts amis. C'est une grave erreur, et une injustice, de croire que la politique du *ralliement* a été improvisée après la défaite du boulangisme ; il faut, pour comprendre cette politique, en voir les origines et la suite. Dès les premiers temps de son Pontificat, Léon XIII recevant Mgr Pie lui faisait comprendre que l'opposition à la forme du gouvernement était stérile. Le plus longtemps possible le Pape devait se contenter d'agir ainsi personnellement ou d'une manière indirecte. Il est puéril de penser que, depuis le Concile du Vatican, le souverain Pontife peut du jour au lendemain faire agir sa volonté dans tout le corps du catholicisme. Ne voyons-nous pas aujourd'hui avec quel sans-gêne insolent les catholiques rétrogrades disposent à l'avance de la volonté du Pape, qui, avant de se décider, pèse scrupuleusement les motifs de sa décision — ou tournent cette volonté, lorsqu'elle s'est manifestée ? La circonspection de Léon XIII jusqu'au jour où il se crut obligé de parler *ex cathedra* n'était pas de l'indécision — moins encore du calcul. Sa mo-

dération tenace avait décidé l'évolution de l'Eglise en France quand la crise boulangiste faillit compromettre l'œuvre de dix années de patience.

Dès le 5 février 1879, le journal la *Civilisation* (1), s'inspirant du nom de Léon XIII s'exprimait ainsi : « Ce journal paraît au moment où vient de s'établir une situation nouvelle, où la République paraît dominer ses contradicteurs. Nous ne nous en trouvons que plus à même de demander à la République, et dans son intérêt, ce que nous demanderions à tout gouvernement, d'être éclairé et chrétien... Qu'elle soit l'intérêt de tous, la liberté pour tous, la garantie des droits de chacun, le respect des droits de l'Eglise, le développement régulier de nos droits religieux et politiques, l'expression de la France civilisée, chrétienne, et nous ne serions pas assurément un journal d'opposition... » Au mois d'octobre de la même année, Mgr Guilbert, devenu évêque d'Amiens, publiait une brochure sur *l'Eglise et la République* : « Nous avons été, disait-il des premiers à proclamer l'indifférence de l'Eglise pour les formes politiques, auxquelles elle a toujours su s'accommoder. Plusieurs s'en émurent et crurent voir dans notre pensée une opinion personnelle, étrangère même, inouïe, lorsqu'elle n'était pourtant que la tradition fidèle de l'enseignement et de la pratique de l'Eglise (2) ».

(1) Fondé par Henri du Houx, après la fusion de la *Défense* avec *le Français*.

(2) Textes cités par A. Debidour, l'*Eglise et l'État sous la troisième république* pp. 213 et 226.

Plus significatif encore, à cause de la personnalité de l'auteur, était le mandement de carême de Mgr Pie, revenu de Rome depuis peu de temps (1880) « [L'Eglise] ne prêche pas la séparation, elle recherche l'union ; elle ne renverse pas les pouvoirs établis, elle les avertit et les éclaire... Travaillons à rendre acceptable à nos adversaires eux-mêmes la victoire qui nous est réservée... Ainsi nous entrerons dans la pensée et nous marcherons sur la trace du Pontife romain, notre modèle et notre guide (1) ».

Les inquiétudes des partis réactionnaires montrent bien que le rapprochement de l'Eglise et de la République, pour se faire sans tapage, n'était pas moins réel. Après la dissolution de la Compagnie de Jésus (30 juin 1880) le gouvernement de M. de Freycinet (Jules Ferry était ministre de l'instruction publique), se trouva quelque peu embarrassé pour obtenir des ordres religieux les demandes d'autorisation faute desquelles il eût été amené de nouveau à des expulsions, qui eussent été de moins en moins populaires. Des négociations, encore incomplètement connues, s'engagèrent entre le Président du conseil, Mgr Lavigerie, et le Souverain Pontife, pour obtenir des congrégations, au lieu de la demande d'autorisation (qui impliquait pour elles certains sacrifices, et suscitait des défiances) une déclaration de loyalisme. La déclaration devait contenir ces termes : « ... les congrégations dont il s'agit ne font pas difficulté de protester de leur respect

(1) l. Même ouvrage, p. 230.

et de leur soumission à l'égard des institutions actuelles du pays... Le but moral et spirituel qu'elles poursuivent ne leur permet pas de se relier exclusivement à aucun régime politique, ou d'en exclure aucun... (1) ».

Le danger parut si grave à certains que le journal légitimiste la *Guienne* fit échouer les négociations en cours en les révélant (28 août). Rien ne montre mieux que le rapprochement n'était pas une feinte ; si le clergé régulier reconnaissait formellement la République, à plus forte raison le clergé séculier eût-il été bientôt républicain.

La démarche du journal la *Guienne*, que Mgr Lavigerie qualifiait, dans une lettre, de trahison, représente bien la politique des partis réactionnaires entre l'Eglise et la République.

Dans la désunion ainsi prolongée, l'action anticléricale du gouvernement s'appliqua surtout aux questions d'enseignement. Elle le fit avec succès ; les comités de résistance qui devaient s'organiser ne comprirent guère malheureusement que des légitimistes, quoique la question fût tout autre chose qu'une question politique. La loi de 1881 rendit l'enseignement primaire gratuit ; la loi de 1882 le rendit laïque et obligatoire. En 1880, fut organisé l'enseignement secondaire des filles. L'organisation de l'enseignement primaire, fut achevée en 1886. Le divorce avait été voté en 1884.

Il est permis de croire que la législation nouvelle de l'enseignement n'a pas fait par elle-même de tort à

(1) V. sur tout cela Debidour, p. 250 et suiv.

l'Eglise. Si l'esprit dans lequel on l'a appliquée a été souvent mauvais, c'est en partie parce que beaucoup de catholiques ont admis pour leur part l'incompatibilité entre l'enseignement catholique et une école laïque ; lorsque, par la faute des radicaux de droite et de gauche, le péril de « l'école d'aujourd'hui » est devenu manifeste, on a bien vu que l'Eglise n'était pas seule menacée ; l'intransigeance cléricale, après avoir préparé les esprits à l'intransigeance anticléricale, continuait à servir celle-ci par ses maladresses. L'œuvre de l'Eglise dans l'enseignement avait été mal engagée et mal poursuivie ; et les résultats obtenus étaient l'inverse des résultats cherchés. Quant à l'instruction secondaire donnée par l'université, elle n'a cessé d'être en progrès, et même d'avoir l'initiative du progrès dans l'enseignement.

On comprend avec quelle peine l'Eglise et l'Etat ont pu sortir de cette situation funeste pour l'une comme pour l'autre.

La mort de Gambetta avait laissé les républicains plus profondément divisés encore qu'ils ne l'étaient de son vivant, en *opportunistes* et en *radicaux*. De telle sorte que la République, pas plus que l'Eglise, n'eut une politique bien nette. Les radicaux réclamaient la *séparation*, mais ce terme, si vague en lui-même, et presque dépourvu de sens, ne prenait une signification précise que par les erreurs historiques et par les passions malsaines que les radicaux y mettaient. Un homme d'Etat ne pouvait imaginer qu'on fît *la* Séparation par un texte législatif.

Dans cette confusion, cependant, la République s'affermissait et l'Eglise se dégageait des compromissions politiques. La politique anticléricale, impuissante à entamer l'Eglise même, l'aida brutalement à se débarrasser des parasites politiques.

Si la République est véritablement la forme de gouvernement la plus favorable à la Démocratie, la bonne harmonie est naturelle entre l'Eglise et la République (Faut-il d'ailleurs rappeler des noms comme ceux de Wallon, de M. Bérenger, de M. Et. Lamy, qui se sont montrés aussi fermes dans leurs convictions républicaines que dans leur foi catholique ?). Quand le pouvoir temporel du Pape se trouva réduit au Vatican, c'est-à-dire, en fait, suspendu, le gouvernement de l'Eglise se trouva, par là même, placé au-dessus des compétitions des puissances et des rivalités entre les formes de gouvernement. Le *ralliement* était dans les faits avant d'être dans la politique de Léon XIII ; aussi bien, après la crise boulangiste, l'effort décisif vint-il d'abord d'un français : le 12 novembre 1890 le cardinal Lavigerie prononçait devant les officiers de l'escadre française à Alger, un toast qui aurait dû suffire à entraîner les indécis. Certes, il n'avait point parlé à la légère, et il reçut bientôt l'approbation du Pape, mais Léon XIII avait évité toute intervention officielle, jusqu'au jour où il y fut contraint par les dangers que faisait courir à l'Eglise la politique des partis réactionnaires. Ce n'est pas l'Etat républicain qui peut reprocher à l'Eglise cette intervention dont l'aspect politique n'est que le revers. L'épiscopat français ne devait pas se soumettre

sans peine ; mais le Pontificat de Pie IX et en particulier le concile du Vatican, en augmentant le prestige de la Papauté, lui avaient à l'avance assuré la faculté de sacrer la République, comme elle avait sacré, depuis les siècles les plus lointains de l'histoire, tous les gouvernements nouveaux que la France s'était donnés. Le 16 février 1892, dans son Encyclique aux catholiques de France, le Pape disait : « Lorsque les nouveaux gouvernements qui représentent cet immuable pouvoir sont constitués, les accepter n'est pas seulement permis, mais réclamé, voir imposé par la nécessité du bien social qui les a faits et les maintient. C'est seulement dans l'ordre des idées spéculatives que les catholiques, comme tout citoyen, ont pleine liberté de préférer une forme de gouvernement à l'autre ».

La résistance, vive d'abord chez une partie des catholiques, ne fut plus, lorsque Léon XIII eut renouvelé ses conseils, qu'un mouvement purement politique, et, comme tel, sans valeur.

Au reste les conservateurs, c'est-à-dire ceux qui s'obstinent à conserver les institutions finies,détestaient moins encore l'évolution politique de l'Eglise que son évolution sociale; or cette dernière a des conséquences autrement lointaines que l'autre, elle répond au plus intime de la vie de l'Eglise ; l'autre à vrai dire, n'en est qu'un aspect, une modalité temporaire. Pour le catholique conséquent avec lui-même et conscient de ses obligations, la question politique est résolue.

Croire nouvelle cette évolution sociale de l'Eglise serait une grande illusion; l'histoire de l'Empire ro-

main et celle de la société barbare et féodale nous ont montré dans l'Eglise une fécondité merveilleuse d'amélioration sociale. La formation des nationalités et la participation de l'Eglise à ce travail, le danger que la Papauté courut d'être elle-même une petite principauté, ou encore le centre de l'unité italienne, la déperdition de forces, conséquence des conflits entre l'Etat pontifical, et les autres Etats, expliquent le ralentissement de l'action sociale de l'Eglise, mais l'expliquent comme une exception. Même pendant cette période, dans son Etat limité, la Papauté a prouvé, par sa sollicitude envers les paysans, qu'elle restait l'initiatrice des grandes réformes pour le jour où son influence pourrait à nouveau rayonner dans toute la catholicité.

Ce jour est venu. Le 16 mai 1891, Léon XIII promulguait l'Encyclique *Rerum Novarum,* sur la condition des ouvriers, et posait, en vertu des principes de l'Eglise qu'il rappelait, un certain nombre de règles précises immédiatement applicables. Le Pape était en effet minutieusement informé des besoins du temps ; bien des catholiques avaient déjà senti l'approche d'une nouvelle ère d'action sociale. L'*Union de Fribourg*, association qui comprenait des catholiques de divers pays, contribua utilement à la préparation de l'Encyclique (1).

Après avoir répudié les théories socialistes, le Pape proclame les titres supérieurs de l'Eglise à s'occuper de

(1) Rien ne montre mieux l'illusion de ceux qui, jugeant du dehors, s'imaginent que la proclamation de l'infaillibilité a mis une barrière entre le Pape et les fidèles ; elle est au contraire, le témoignage de la cohésion de toute l'Eglise.

la question sociale. « C'est avec assurance que Nous abordons ce sujet, dit-il, et dans toute la plénitude de Notre droit, car la question qui s'agite est d'une nature telle, qu'à moins de faire appel à la religion et à l'Eglise il est impossible de lui trouver jamais une solution efficace. Or, comme c'est à Nous principalement qu'ont été confiées la sauvegarde de la religion et la dispensation de ce qui est du domaine de l'Eglise, Nous taire serait aux yeux de tous négliger Notre Devoir. »

L'Eglise sait que les questions morales ont leur répercussion dans le domaine temporel. A plusieurs reprises, le Pape a confirmé et complété la doctrine exposée avec ampleur dans l'Encyclique *Rerum Novarum* ; déjà l'enseignement de l'Eglise porte des fruits abondants, et ce sont les Etats qui en Europe laissent le plus libre l'action catholique qui ont aussi les lois sociales les plus avancées (1).

L'essor du catholicisme social, qui n'a pris toute sa force que par l'intervention décisive du Pape aura des conséquences politiques très lointaines (2).

Cette évolution politique et sociale qui s'est précipitée dans les années 1891 et 1892 n'a pas été acceptée par les réactionnaires de droite et de gauche, par les cléricaux et par les anticléricaux, qui plutôt que de disparaître, ont passé leur temps à faire le jeu les uns

(1) Sur ce point, il est essentiel de lire l'ouvrage excellent de M. Max Turmann : Le Développement du catholicisme social depuis l'Encyclique *Rerum Novarum* ; Alcan.

(2) Sur l'influence immédiate de l'Encyclique, sur les principaux personnages et les principales publications de catholi-

les autres, presque toujours d'instinct, quelquefois par calcul : c'est ainsi que les partis de droite ont été jusqu'à favoriser dans les luttes politiques, contre les candidats modérés, les candidats qu'ils jugeaient le plus mauvais.

Par là, les confusions entre le spirituel et le temporel, peu à peu éliminées des institutions proprement dites et de la diplomatie, se sont pour un temps refaites dans la mentalité des partis. C'est parce qu'on a bien senti de part et d'autre combien était décisive la politique de Léon XIII que l'effort a été si désespéré et violent, et la crise si aiguë.

Mais l'opposition de droite et de gauche ne pouvait pas se traduire ouvertement ; les vieux arguments contre l'Eglise et contre la République manquaient à la fois ; les haines seules subsistaient. L'affaire Dreyfus leur fournit l'occasion d'agir ; et deux grands partis d'équivoque se constituèrent aussitôt, comme des cristaux dans une solution sursaturée que l'on secoue.

Aussi l'affaire Dreyfus est-elle le nœud de notre histoire intérieure sous la troisième République ; le *parti dreyfusard* et le *parti nationaliste*, constitués l'un contre l'autre, ont vécu l'un de l'autre, et ont disparu ensemble parce que les épreuves douloureuses de ces dernières années ont dissocié les éléments honnêtes et malhonnêtes qui s'étaient amalgamés sous des étiquettes illusoires : Patrie — Justice. Les suites directes de l'affaire Dreyfus ont fait apparaître ce que cherchaient de

cisme sociale, Turmann (ouvrage cité) p. 15 et suiv. et la note de la p. 18.

part et d'autre les politiciens qui voulaient exploiter ces nobles passions soulevées. Ceux qui avaient été sincères, et qui, devenus adversaires, avaient pu continuer de s'estimer, se sont, depuis, retrouvés d'accord dans les grands débats, qui, pourtant, n'étaient que les conséquences de l'Affaire. Il faut donc soigneusement distinguer dans cette grande crise ce qui est personnel à M. Dreyfus, et ce qui concerne la politique française. C'est par l'équivoque dont les deux partis furent également complices que l'affaire d'un particulier est devenue l'*Affaire* nationale. N'avons-nous pas vu récemment la seconde revision du procès se passer dans l'indifférence générale, parce qu'elle concernait personnellement M. Dreyfus et que l'intérêt qui s'accrochait d'abord à sa personne est allé franchement aux débats sur les Congrégations, sur la séparation, sur la législation sociale, sur la crise du patriotisme. L'attitude de ceux qui ont pu s'attacher, *in abstracto*, à la cause personnelle de M. Dreyfus, commande le respect ; les catholiques ne furent pas moins nombreux parmi eux que les adversaires du catholicisme. Mais la majorité, dans tous les partis, n'a vu dans la question personnelle qu'un prétexte, et les catholiques, pris en masse, ont été anti-dreyfusards comme leurs adversaires étaient dreyfusards. Si les meilleurs, des deux côtés, eurent la même générosité, les moins bons, aussi, eurent la même mentalité et la même perdifie. Et rien n'est plus semblable aux procédés irréguliers qui avaient contribué à perdre M. Dreyfus, que les procédés employés par le général André, au nom de la justice, pour le sauver.

Qu'il l'ait ou non mérité, M. Dreyfus a servi d'instrument aux pires des citoyens et des Français (1). Et il y a une bonne part de pharisaïsme dans les reproches adressés aux catholiques à propos de l'affaire ; quoique les deux partis aient été très mêlés, il y avait incontestablement plus de gens capables de se passionner pour la patrie sournoisement menacée que pour l'éclaircissement d'une affaire judiciaire obscure et compliquée. Le défaut, même des plus sincères, des deux parts, fut que dans l'entraînement des polémiques, les uns crurent avoir le monopole de la justice comme les autres celui du patriotisme — et la question religieuse se trouva une fois de plus impliquée dans une question politique mal posée. Une fois encore l'histoire religieuse de la France, suspendue depuis 1870, malgré tant de causes de renouvellement et qui semblait devoir reprendre après la crise boulangiste, fut arrêtée, parce que, de tous côtés, on confondait le catholicisme avec des intérêts qui lui sont étrangers. La théorie du *Bloc* n'a fait que réduire en formule et par là, perpétuer dans une certaine mesure cet état morbide et funeste de la politique française. Le Bloc lui aussi a vécu de confusion.

L'affaire Dreyfus avait trop profondément divisé le pays pour se terminer autrement que par un compromis. Ces solutions que les partis s'imposent mutuellement ne satisfont ni l'un ni l'autre; presque tout le

(1) Il est maître désormais de répudier ceux qui, sous couleur de le servir, se sont servis de lui pour leurs intérêts, et il se jugera ainsi lui-même en dernier ressort.

monde était las du personnage de Dreyfus ; Waldeck-Rousseau fit preuve d'une grande habileté politique en posant la question sous une forme nouvelle ; le catholicisme avait été confondu avec le patriotisme en un bloc ; mais parmi les défenseurs de ce bloc beaucoup l'étaient exclusivement par patriotisme, personne peut-être ne l'était exclusivement par catholicisme. L'habileté fut d'attaquer directement le catholicisme, de l'attaquer sur un point faible de manière à réunir les adversaires du cléricalisme à ceux du catholicisme, de choisir ce point de manière à distinguer, et presque à mettre en opposition l'intérêt patriotique et l'intérêt religieux, d'associer les mesures restrictives contre les catholiques à des mesures libérales pour les autres citoyens. Les congrégations prêtaient à une telle attaque.

Il y a en France des congrégations qui sont impopulaires par tradition, avant toutes, celle des Jésuites, la bienveillance de Voltaire n'ayant pas compensé le tort que leur ont fait dans l'opinion Pascal et Eugène Sue.

Or, le Jésuite est dans l'opinion populaire le type du congréganiste ; et il faut reconnaître que l'impopularité ou du moins l'indifférence eussent été assez générales à l'égard des congrégations, si leurs adversaires n'eussent par l'évidence de leurs arrière-pensées alarmé au sujet des congrégations tous les esprits libéraux. Selon Waldeck-Rousseau les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance ôtaient aux moines leur personnalité : il justifiait ainsi les mesures d'exception. Or, en thèse générale, il est impossible d'admettre une pareille justi-

fication ; les vœux loin de supprimer la personnalité requièrent, puisqu'ils sont observés sans contrainte matérielle, une perpétuelle tension de la volonté, et sont destinés à décupler l'activité de la personne. Historiquement, les moines ne se sont séparés du monde, que pour agir davantage sur le monde, et leur œuvre sociale a été immense et bienfaisante.

On peut seulement soutenir que le monachisme de 1900 ne rendait pas à la société les mêmes services que celui du Moyen Age. Celui-ci était la partie la plus vivante et la plus active de l'Eglise, il était au confluent de l'action laïque et de l'action sacerdotale : de là, sa fécondité ; le monachisme, en 1900, était au contraire plus inutile peut-être pour l'Eglise que pour la société; parce que, ne faisant plus le trait d'union entre les deux, plus ecclésiastique que le sacerdoce même, il faisait double emploi avec exagération et laissait vide sa véritable place. Il s'était formé une mentalité congréganiste spéciale ; la valeur individuelle des moines n'avait sans doute pas diminué, mais la valeur sociale du monachisme se réduisait à mesure que certains ordres religieux favorisaient la persistance des éléments les moins actifs de la société. Waldeck-Rousseau eut beau jeu contre ceux qu'il appelait « les moines ligueurs et les moines d'affaires » mais, réduit à s'appuyer sur les anticléricaux, à leur prêter le prestige de son talent, à subir en revanche les inconvénients d'une telle promiscuité, il n'était pas le maître absolu de rester dans les limites de ce qu'il croyait juste.

Répondant aux défiances des catholiques, dans la

séance du 21 janvier 1901, Waldeck-Rousseau déclarait à la chambre « ... il n'est dit nulle part dans la loi soit que les congrégations autorisées existantes seront supprimées, soit que d'autres congrégations ne pourront pas se former (1). » La réponse était excellente ; l'homme d'Etat qui eût eu la force et le mérite de l'appliquer fût devenu le promoteur d'une réforme monastique ; ces réformes se sont faites périodiquement, soit en vertu d'une poussée intérieure, soit par une gêne extérieure ; mais, périodiquement, elles sont nécessaires et ce qu'il y a de plus admirable peut-être dans le monachisme, c'est la puissance qu'il a de se transformer. Il est peu vraisemblable désormais que les réformes aient à corriger le relâchement de la discipline ; c'est plutôt l'inverse qui serait vrai, et la discipline tend

(1) le 12 mars 1901, Waldeck Rousseau combattit avec succès un amendement de M. Zevaès demandant la suppression de toutes les congrégations. M. Combes, dans un article de mars 1905 (National Review), reproduit comme introduction de son recueil : *Une deuxième campagne laïque*, a dit, après avoir fait remarquer que les Congrégations exclues (par prétérition) du Concordat auraient eu besoin d'un acte spécial pour être régularisées. « Peut-on en conscience attribuer pareille intention à la loi du 1er juillet 1901 ? Peut-on soutenir avec quelque apparence de raison que le législateur a voulu légitimer par la simple observation des formalités soutenues dans la loi nouvelle l'existence de fait des congrégations ? Personne en France ne l'a pensé, personne ne l'a dit, jusqu'au jour où le ministère qui m'avait pour chef annonça l'intention de faire repousser par le Parlement les demandes d'autorisation des Congrégations enseignantes et prédicantes..... » p. 15.

Et c'est de là que M. Combes part pour accuser ensuite M. Waldeck-Rousseau de contradiction !

à s'alourdir ; mais les réformes de ce genre sont de second ordre, les principales sont celles qui nécessitent des changements essentiels dans l'Etat général de la société ; pour ces réformes-là, il n'existe pas de formule toute faite ; un lent effort en révèle le mode ; la France et même la France catholique n'était peut-être pas sous le ministère Waldeck-Rousseau dans les conditions de santé sociale qui permettent un tel effort. Il est sûr que le ministre ne put pas tenir sa promesse. Dans l'élaboration même de sa loi, il dut faire plus d'une concession aux violents. Enfin, par lassitude et peut-être aussi par calcul (les deux s'associent très bien quand l'homme a plus de ressources dans l'esprit que de fermeté dans le caractère), il laissa le pouvoir à M. Emile Combes, dont la domination devait être, selon une parole qui restera « la plus abjecte (1) » que la France ait jamais subie.

La loi relative au contrat d'association fut promulguée au *journal officiel* le 2 juillet 1901. Restait à l'appliquer.

L'application a été de telle nature qu'elle a amené une protestation formelle — et impuissante — de Waldeck-Rousseau lui-même. M. Combes avait un bon argument : *La maison est à moi ; c'est à vous d'en sortir.*

En fait, la politique de M. Combes se réduisit tout d'abord à la proscription et à la persécution des con-

(1) Ces mots sont de M. Millerand. — M. Doumer, non moins justement, a flétri, plus particulièrement dans la personne d'un des ministres « le péril national » et la « bohême malfaisante. »

grégations en général. L'anticléricalisme maçonnique avilit d'une manière effrayante les mœurs politiques, en devenant toute la politique. Waldeck-Rousseau avait allégué, non sans raison, que les mesures prises contre le clergé régulier rendraient des services au clergé séculier. « Si le clergé séculier, disait-il, a des sujets de plaintes ou d'appréhension, pensez-vous qu'ils tiennent à la crainte de voir dépérir l'ascendant des congrégations ?..... Ah ! si, imitant une parole célèbre et me l'appropriant, j'allais demander au clergé séculier : « Vous sentez-vous menacés par cette loi ? » certes, il est un grand nombre de ces membres qui, enveloppés dans la trame monastique, préparés comme ils l'ont été trop longtemps dans des séminaires par les représentants des ordres religieux, me répondraient qu'ils se sentent menacés ; mais soyez sûrs, messieurs, qu'il en est un grand nombre aussi qui laisseraient échapper le secret de ce qu'ils pensent et de ce qu'ils souffrent (*très bien ! très bien !*) et qui viendraient dire de quel poids, dans certaines paroisses et dans certaines communes, pèse sur eux la domination du régulier (*Applaudissements à gauche et à l'extrême gauche*) » (1).

Mais le propre d'une politique de *bloc* n'est-il pas de tout confondre, et d'imposer, en quelque sorte, aux adversaires de tout défendre ? Dans la vie parlementaire, le gouvernement seul, et non les partis, peut

(1) Séance du 21 janvier 1901 à la Chambre des députés ; V. Waldeck-Rousseau *Associations et congrégations*, Fasquelle p. 97.

donner la règle de l'impartialité. Le gouvernement, devenu la chose d'une secte, ne sut agir que pour épuiser les forces du pays et compromettre ses intérêts. Non seulement une loi de sûreté à l'égard de certaines congrégations fut tournée en guerre arbitraire contre toutes les congrégations, mais le clergé séculier à son tour fut attaqué.

La guerre religieuse avait du moins cet avantage de rendre plus claire la situation politique. Un nouveau Pape, Pie X, moins porté aux ménagements que Léon XIII, allait l'éclaircir encore.

L'idée d'une Séparation de l'Eglise et de l'Etat se précisait. M. Briand, dans son *Rapport* (1) a rappelé quelques précédents ; ce principe de la séparation avait été nettement posé, dit-il par M. de Freycinet, dans sa déclaration, après les élections de 1885. « L'intervention du clergé dans les élections, disait-il, est pour les esprits sages un sujet de sérieuses préoccupations. Chacun a compris qu'une telle situation ne saurait se perpétuer et que le grave problème de la séparation de l'Eglise et de l'Etat ne tarderait pas à se poser irrésistiblement. » Et, en 1881, M. Ferry disait déjà : « Si nous voyons, aux élections prochaines, ce que nous avons vu à une époque toute récente, s'il se fait une collusion entre les préfets de la France et les ennemis de la République, alors nous demanderons la séparation ; nous qui ne la voulons pas, nous vous dirons alors : l'heure est venue. »

(1) *Journal officiel*, 4 mars 1905, annexe n° 2302., p. 272, col. 1.

Ces ministres, il est vrai, n'avaient pas cru l'occasion venue de mettre à exécution leur menace ; d'autres républicains, non moins grands, s'étaient prononcés contre la séparation au nom des intérêts de l'Etat ; mais si nous laissons de côté ces autorités légèrement discordantes, si nous examinons la question en elle-même, nous trouverons qu'une certaine séparation avait déjà commencé lorsqu'on se demandait gravement pour quelle année elle serait.

Le concile du Vatican, où il n'avait pas été tenu compte des puissances, la transformation du régime d'une de ces puissances au 4 septembre 1870, la création enfin de l'unité italienne avaient été autant d'éléments de séparatisme entre l'Eglise et l'Etat. « La séparation de l'Eglise et de l'Etat, dont aucun pays n'aurait osé prendre l'initiative, Pie IX, ou si l'on veut, le parti ultramontain, l'a réalisée. » Ainsi parlait Renan en 1874 (1) ; et au milieu de tant de prédictions qu'il faisait pêle-mêle, sur l'avenir et sur le passé, au nom de la Philosophie et de la Science, religion nouvelle dont il était à la fois le bedeau et le prophète, cette prédiction-là, du moins, tombait juste. On doit mettre à côté du témoignage de Renan celui des quelques théologiens qui contestaient imprudemment le caractère synallagmatique du Concordat (2). Mais il faut aller plus loin, et reconnaître combien précaire était l'union de

(1) Art. paru dans la *Revue des Deux-mondes* ; reproduit dans : *Mélanges religieux et historiques*, Paris, 1904, p. 10.

(2) V. *Revue politique et parlementaire*, 10 mars 1905 ; art. de J. Roussel.

l'Eglise et de l'Etat, réglée par une négociation *inachevée* et par là-même impropre à remplir le but de ses auteurs. Ni en 1801, ni en 1813 (Concordat de Fontainebleau) ni en 1817, il n'y a eu de négociation régulièrement terminée. On est resté à l'intention de l'accord, sans pouvoir s'entendre sur les moyens. Et la Papauté, qui a fait de nombreux concordats avec des gouvernements monarchiques, n'en a pas encore conclu avec la nation française se gouvernant elle-même.

Pendant tout le XIXe siècle la France et l'Eglise ont souffert de ce manque d'un Concordat complet et régulier, à tel point que la dénonciation du Concordat de 1801 a pu être considérée par les partis opposés comme un succès. Le mot de Séparation prend donc un sens précis et satisfaisant si on l'applique à la rupture entre l'Eglise et une forme vieillie du gouvernement.

A côté de ces améliorations dans la forme du gouvernement (améliorations qui réalisent de très anciennes doctrines de l'Eglise) — une cause voisine agit dans le même sens séparatiste. Elle se rapporte non plus aux conditions de la politique intérieure, mais de la politique extérieure. Le prestige et les intérêts de la France au loin, et notamment en Orient, ont été de pair avec l'expansion des missions catholiques. Cet état de choses s'expliquait très bien à une époque où une nation était hors de pair pour représenter le christianisme, et telle fut la France des Croisades ; telle elle pouvait être encore, par tradition, au XVIIe siècle ; dans l'Orient immobile, les événements d'Occident se propagent en ondes infiniment ralenties et presque imper-

ceptibles ; cependant on peut prévoir le moment où la situation privilégiée de la France en Orient ne répondra plus du tout à sa situation européenne : personne ne prendra cette place ; le grand changement, c'est précisément qu'il n'y aura plus de place prépondérante, mais plus les autres nations évolueront vers l'union religieuse dans le catholicisme, plus aussi diminuera au loin la solidarité exclusive entre l'Eglise et la nation très chrétienne.

Déjà, pour des raisons d'intérêts matériels, mais en se servant de la mesure de catholicisme dont elles peuvent disposer, l'Italie et l'Allemagne, par exemple, s'efforcent de diminuer la situation de la France : en utilisant le catholicisme elles s'engagent insensiblement à le servir. On comprend que dans ces conditions, la question du protectorat français en Orient n'ait pas empêché la séparation ; la solidarité des intérêts français et des intérêts chrétiens en Orient, qui fut longtemps — et jusque sous Gambetta et Jules Ferry une des raisons d'union concordataire, ne suffisait plus, isolée et relâchée, à maintenir ce genre d'union.

Au milieu de ces événements, le personnage de M. Combes se trouve fort réduit : il en a été le jouet et non le maître ; après avoir gesticulé contre la Séparation, il a gesticulé pour la Séparation ; à la veille de sa disparition, il cherchait à en éluder l'échéance, trop heureux d'une situation équivoque, propice à ses affaires.

Ce n'est pas même la mort de Léon XIII qui a déterminé la Séparation. Il ne faut pas oublier que les pré-

textes mêmes qui ont servi au gouvernement français avaient été engagés du vivant de Léon XIII. Ce qui est vrai, c'est que l'Autriche, en écartant, pour le service des intérêts prussiens, la candidature du cardinal Rampolla, a voulu léser les intérêts de la France. Cette puissance *catholique* restait fidèle à son histoire en jouant du *veto*, mais il y a vraiment plus de catholicisme dans les Chambres anticléricales françaises qui ont voté pour la Séparation que dans ce gouvernement arriéré abusant d'un droit contestable et en tous cas suranné, au mépris de la paix catholique (1) ; l'événement risque de tourner à la confusion des deux empereurs complices. Mais, pas plus que M. Combes, ils n'ont eu en ces graves circonstances de la Séparation un rôle décisif.

Distinguons donc les raisons — et d'autre part les prétextes et les figurants. L'incident diplomatique qui servit de prétexte était d'ailleurs significatif ; on ne peut qu'admirer le concours de circonstances qui rapprochaient de l'Italie nouvelle à la fois la France et la Papauté ; la diplomatie italienne n'avait plus qu'à « laisser faire » pour bien servir ses intérêts essentiels; cette évolution qui pouvait être pour tous d'heureuses conséquences fut brusquée et compromise par une indélicatesse, qui, elle, ne répondait à aucun intérêt es-

(1) V. sur le *Veto* Lucius Lector, *le Conclave. Le Veto* n'est pas un droit à proprement parler, mais un fait traditionnel qui s'explique sous un régime d'union intime entre l'Eglise et les Etats. Il a été un progrès primitivement en substituant une influence négative à une ingérence positive.

sentiel et respectable, et qui était impossible à prévoir. Qui se souvenait que le tenancier de Monaco fût prince catholique, parmi ceux même qui se souvenaient de son existence ? C'est lui qui partage avec l'*Humanité* la responsabilité de la divulgation tronquée et par là doublement malhonnête qui fut le prétexte de la rupture déjà prête ; l'ambassadeur français au Vatican fut rappelé ; le nonce à son tour quitta la France. Que cette rupture diplomatique ait amené la « Séparation » de l'Eglise et de l'Etat, c'est un fait qui a paru très naturel, et qui pourtant, est digne d'être remarqué. Il montre à quel point s'impose, même aux ennemis, la solidarité entre Rome et l'Eglise de France, à quel point aussi la politique concordataire, au moment où on prétend la répudier, s'impose à l'esprit de nos hommes politiques et même de nos hommes d'Eglise : comme si une question diplomatique devait nécessairement entraîner un changement dans toutes les relations de toute nature entre deux puissances !

L'Eglise a eu cette chance que la Séparation fût votée au moment même où elle pouvait être le moins entachée de vexations : après que le ministère Combes eut fini de s'enfoncer (car on ne saurait dire qu'il soit tombé) — avant que les élections générales de 1906 eussent amené au pouvoir la Chambre introuvable du radicalisme.

Nous n'avons pas à suivre l'histoire de cette loi, ni à apprécier dans quelle mesure le talent et la clairvoyance du rapporteur, le courage opiniâtre des députés de l'opposition ont diminué les chances de souf-

frances pour l'Eglise et de dangers pour l'Etat ; la loi, et plus encore, son application dépendent des conditions lointaines et générales que nous avons brièvement exposées ; et l'application dépendra plus encore de la conduite des catholiques et de la conception de la religion que leur conduite imposera à tous les partis.

Pour apprécier la loi, il est deux points de vue qu'il faut se garder de confondre ; celui qui cherchera chez ses principaux auteurs de la loyauté et de la clairvoyance risque de faire buisson creux ; quelques exceptions qu'on puisse faire, il reste certain que la moyenne de ceux qui l'ont votée l'ont votée par haine et sans réflexion. — Mais toute autre chose est de savoir ce que l'Eglise doit attendre de cette loi.

Que valent, d'abord, en eux-mêmes, les articles de la loi ? Le titre Ier qui expose les *principes*, garantit la liberté de conscience ; autant dire, plus simplement, que la République est aussi impuissante que les gouvernements despotiques à faire violence aux consciences. — En vertu de l'article 2 (autre principe) « la République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte. En conséquence, à partir du Ier janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, seront supprimés des budgets de l'Etat, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes ». C'est le *prinoipe* de la banqueroute partielle ! Il est à remarquer que, selon ses intérêts, l'Etat traite les catholiques soit comme des particuliers isolés, soit comme une Eglise. Des individus auraient eu un droit strict au maintien de la situation qu'ils avaient choisie

sur la foi d'un pacte sanctionné par l'Etat. L'Etat, ne voulant plus voir que l'Eglise, et dans l'Eglise une abstraction à laquelle il est maître de refuser l'existence officielle, se soustrait aux obligations qu'il a envers les individus.

Le reste de la loi (titres II, III, IV, V, VI), est une série de compromis entre ces « principes » et l'histoire. Les compromis sont toujours une source de chicanes et d'illusions. C'est un compromis que la substitution du mot *attribution*, dans l'article 3, au mot *dévolution* dont le sens précis garantissait aux églises une partie de leurs biens. C'est un compromis, ou si l'on veut un essai d'équivoque que l'article 8 qui substitue « toutes les circonstances de fait » aux « règles d'organisation générale du culte » de l'article 4.

L'art. 5 contient une spoliation — d'autant plus vexatoire que l'Etat ne peut alléguer comme circonstance atténuante l'utilité qu'auraient pour lui la plupart des biens confisqués.

L'art. 7 mériterait, en partie du moins, de figurer parmi les *principes* du titre I ; il a trait « aux biens mobiliers ou immobiliers grevés d'une affectation charitable *ou de toute autre affectation étrangère à l'exercice du culte...* » Toute l'histoire de l'Eglise crie contre ce mensonge.

Les pensions établies par l'art. 11 ont la même valeur légale que les traitements garantis par le Concordat, et qu'elles remplacent.

L'art. 12 ne confisque pas les anciennes églises, mais il s'appuie sur la loi révolutionnaire qui les a confisquées.

L'art. 13 établit une liste assez longue, sans être exclusive, des cas où la jouissance même des monuments confisqués pourra être retirée aux fidèles.

L'art. 14 confisque, à bref délai, « les archevêchés, évêchés, les presbystères et leurs dépendances, les grands séminaires et facultés de théologie protestante ».

Le titre IV, qui traite « des associations pour l'exercice des cultes » est tout entier entaché du même vice que l'article 7 ; il entend le *culte* de la façon la plus mesquine et la plus fausse en stipulant que les associations devront « avoir exclusivement pour objet l'exercice d'un culte » (art. 27). Les art. 19 à 24 restreignent le droit commun des associations au détriment des associations religieuses, compliquent les conditions de leur fonctionnement, garantissent l'ingérence de l'Etat (ingérence justifiée, il est vrai, par les spolications qui précèdent), et établissent quelques pénalités (art. 23). — Le titre V (police des cultes), accumule les interdictions, les contraventions, les amendes, les emprisonnements, sans qu'on puisse être sûr que tout cet arsenal réprimera efficacement par la violence des conflits qu'il eût mieux valu prévenir par la justice.

Tant vaut la loi, tant valent les sanctions. Et il apparaît dès maintenant qu'il ne peut y avoir pour cette loi qu'une sanction définitive : c'est l'acceptation des citoyens catholiques, protestants, et juifs qu'elle concerne. Le catholicisme s'interdit lui-même la résistance violente : l'agitation qui a empêché les inventaires, ou les a réduits à un simulacre, ne procédait pas

de motifs purement religieux ; mais l'acceptation passive, et dédaigneuse, ne suffit pas à faire d'une loi l'instrument du progrès et de santé sociale qu'elle doit être.

La loi, telle quelle, est donc mauvaise ; et, par un singulier retour, si les membres de l'Eglise lui sont extérieurement soumis, c'est en vertu de leur religion, et en tant que catholiques, — tandis que comme citoyens, tout les engage à protester contre un traitement d'exception.

Mais la soumission extérieure n'empêche pas de juger la loi, c'est-à-dire de chercher à l'améliorer, et si les fidèles n'ont pas cette mission de la juger, c'est que la Papauté le fait pour eux. Pie X, après avoir examiné les dispositions de la loi la condamne en ces termes :

« C'est pourquoi, Nous souvenant de Notre Charge Apostolique, et conscient de l'impérieux devoir qui Nous imcombe de défendre contre toute attaque et de maintenir dans leur intégrité absolue les droits inviolables et sacrés de l'Eglise, en vertu de l'autorité suprême que Dieu Nous a conférée, Nous, pour les motifs exposés ci-dessus, Nous réprouvons et Nous condamnons la loi votée en France sur la Séparation de l'Eglise et de l'Etat, comme profondément injurieuse vis-à-vis de Dieu, qu'elle renie officiellement, en posant le principe que la République ne reconnaît aucun culte. Nous la réprouvons et condamnons comme violant le droit naturel, le droit des gens, la fidélité publique due aux traités ; comme contraire à la consti-

tution divine de l'Eglise, à ses droits essentiels et à sa liberté ; comme renversant la justice et foulant aux pieds les droits de propriété que l'Eglise a acquis à des titres multiples, et, en outre, en vertu du Concordat. Nous la réprouvons et condamnons comme gravement offensante pour la dignité de ce Siège Apostolique, pour Notre personne, pour l'Episcopat, pour le Clergé et pour tous les Catholiques Français. — En conséquence, Nous protestons solennellement et de toutes nos forces contre la proposition, contre le vote et contre la promulgation de cette loi, déclarant qu'elle ne pourra jamais être alléguée contre les droits imprescriptibles et immuables de l'Eglise pour les infirmer (1) ».

Mais cette condamnation n'implique pas la résistance violente : « Quant à la défense de la religion, dit encore le Pape, si vous voulez l'entreprendre d'une manière digne d'elle, la poursuivre sans écarts et avec efficacité, deux choses importent avant tout ; vous devez d'abord vous modeler si fidèlement sur les préceptes de la loi chrétienne que vos actes et votre vie tout entière honorent la foi dont vous faites profession ; vous devez ensuite demeurer très étroitement unis avec ceux à qui il appartient en propre de veiller ici bas sur la religion, avec vos Prêtres, avec vos Evêques, et surtout avec le Siège Apostolique, qui est le pivot de la foi catholique et de tout ce qu'on peut faire en son nom (2). » Et, langage plus significatif encore : « Ils [les membres du clergé] revendiqueront donc vaillam-

(1) *Lettre Encyclique* du 11 février 1906.
(2) *Lettre Encyclique* du 11 février 1906.

ment les droits et la liberté de l'Eglise, mais sans offenser personne. Bien plus, soucieux de garder la charité, comme le doivent surtout les ministres de Jésus-Christ, ils répondront à l'iniquité par la justice, aux outrages par la douceur et aux mauvais traitements par des bienfaits (1). »

Une pareille attitude ne serait inconciliable avec la condamnation, que si la loi était quelque chose d'arrêté et qui entraînât mécaniquement jusqu'aux applications pratiques les plus minutieuses. Elle pouvait être aggravée par les règlements d'administration publique nécessaires pour la compléter ; ce premier danger est évité. Mais, précisément parce que la loi est toute faite de compromis, parce qu'elle ne sépare nullement les Eglises de l'Etat, et qu'elle est simplement la Révocation du Concordat, elle peut être appliquée de façons très différentes. Si l'application est loyale, l'Eglise prendra, grâce à la loi anti-cléricale, un essor qu'elle n'a encore jamais eu.

De même que. la persécution de Bismarck, faite au nom des intérêts prussiens, a fait grandir une Allemagne catholique, qui déjà, notamment par son œuvre sociale, assainit l'atmosphère de division et de haine que l'Etat prussien à fait peser sur l'Allemagne, et sur toute la politique européenne et même mondiale, — de même, en France la politique de haine, de persécution et de délation tournera à la confusion du parti radical. Ne voyons-nous pas déjà, — à plusieurs reprises le *Temps*

(1) *Lettre Encyclique* du 11 février 1906.

l'a remarqué — que, par le fait même de la loi nouvelle, la Papauté a sur les affaires intérieures de la France une influence décisive, qu'elle n'avait jamais eue : la paix intérieure de la France est suspendue à son acceptation, et l'Etat ne peut compter que sur la charité catholique.

Avant d'examiner de plus près quelles nouvelles surprises attendent les auteurs de la loi, nous devons observer ce qu'a été la situation du catholicisme dans les pays où l'évolution politique et démocratique avancée, et la différence des circonstances historiques, lui ont imposé des conditions analogues — pour une part — à celles qu'il peut trouver maintenant en France.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

J. Pecci (plus tard Léon XIII), *Œuvres pastorales*, 2 vol., trad. Lury, publié par la soc. Saint-Augustin, Desclée, de Brouwert et Cie.

Léon XIII, *Lettres apostoliques* etc., s. d. éd. de la Bonne Presse, 7 vol.

Pie X, *id*, 1 vol. paru.

T'Serclaes (Mgr de), *Le Pape Léon XIII, sa vie, son action religieuse politique et sociale*, P., 1894, 2 vol.

Hanotaux, *Hist. de la France contemporaine*, 2 vol. parus.

Debidour, *L'Eglise catholique et l'Etat sous la troisième République* (1870-1906), tome I, 1870-1889, Alcan, 1906.

Faguet, *L'anticléricalisme*, P., 1906 (V., au sujet de ce livre, la mise au point très clairvoyante de M. V. Giraud, *Anticléricalisme et Catholicisme*, Bloud et Cie, 1906).

P. Bert, *Le Cléricalisme* (choix d'articles et de discours; préface par Aulard, P., 1900).

Abbé P. Dabry, *Les Catholiques Républicains*, P., 1905.

J. Reinach, *Hist de l'affaire Dreyfus*, en cours de publ. depuis 1901. — (En réalité, c'est l'histoire personnelle de M. Dreyfus pendant *l'Affaire*. — Il est vraisemblable que nous ne pourrons de longtemps avoir une Histoire complète et juste de l'affaire Dreyfus).

E. Spuller, *L'évolution politique et sociale de l'Eglise*, P.,

1893 (Ce recueil d'articles est d'un adversaire judicieux et loyal, d'un homme de gouvernement qui a conscience de sa responsabilité).

An. FRANCE, *L'Eglise et la République*, P., 1905 (Est aussi d'un adversaire ; — à lire non comme un livre d'histoire mais comme un document : l'anticléricalisme de l'espèce la plus vulgaire s'y montre sous une forme qu'il revêt rarement, mais qui ne dissimule pas ses petitesses).

ETIENNE LAMY, *La France du Levant*, P., 1900.

Vincent MAUMUS, *La République et la politique de l'Eglise*, P., 1892.

— *L'Eglise et la France moderne*, P, 1897.

— *Les Catholiques et la liberté politique*, P., 1898.

L. GRÉGOIRE (G. Goyau), *Le Pape les catholiques et la Question sociale*, 2e éd., P., 1895.

G. GOYAU, *Autour du catholicisme social* ; deux série, 1897 et et 1901.

— *Les Nations Apôtres. Vieille France, jeune Allemagne*, P., 1903.

Max TURMANN, *Au sortir de l'Ecole. Les Patronages*, 2e éd., 1899.

— *Le Développement du Catholicisme social depuis l'Encyclique Rerum Novarum*, P., 1900.

— *L'Education populaire*, P., 2e éd., 1904.

— *Initiatives féminines*, 1905.

— *L'œuvre des Catholiques sociaux de France depuis l'Encyclique Rerum Novarum*, Brochure, Tours et Blois, 1903.

— La Collection des *tracts*, souvent excellents, de *l'Action Populaire* (Lille et Paris) donne une idée de l'activité sociale du catholicisme.

— La librairie de la Bonne Presse publie, dans les « *Questions actuelles* », des extraits des documents officiels les plus importants qui concernent le catholicisme.

La séparation a déjà une importante littérature, nous nous bornons à citer.

— *Une campagne de Siècle* : *la Séparation des Eglises et de l'Etat*, P, 1905.

Raoul ALLIER, *La Séparation au Sénat* (Cahiers de la Quinzaine, 5 nov. 1905).

Comte d'HAUSSONVILLE, *Après la Séparation* et surtout :

Abbé H. HEMMER, *Politique religieuse et Séparation.*

— Les documents qui concernent la rupture diplomatique se trouvent dans le *Livre Blanc du Saint-Siège* (Maison de la Bonne Presse)

Pour le mouvement des idées dans le catholicisme, outre les grands périodiques, signalons tout particulièrement :

— *Revue Catholique des Eglises*, depuis 1904 (Bloud).

— *Annales de Philosophie chrétienne* (Bloud).

— *Bulletin de la semaine*, depuis 1904 (Paris, 45 rue Vanneau).

— *Demain*, 1re année : 1906 (Lyon, 2, rue Simon-Maupin).

CHAPITRE VI

L'EGLISE EN ANGLETERRE

Vitalité du catholicisme. — Le progrès dans le droit commun. — Le catholicisme religion étrangère en Angleterre. — Le progrès catholique autour du catholicisme. — Particularisme de l'Angleterre. — L'Angleterre séparée du catholicisme. — La séparation ravive le besoin de réforme. — Le Protestantisme en Angleterre. — Le besoin de vie catholique. — L'Eglise établie et la Providence. — Les étapes de la renaissance catholique. — Séparation progressive de l'Eglise et de l'Etat. — Conclusion actuelle.

Il est assez commun de croire le catholicisme indissolublement lié à de certaines races, à de certains partis, à de certaines formes sociales, dont la vieillesse est sans remède. L'Eglise serait destinée à disparaître avec eux, ou ne pourrait se rénover qu'en se détruisant d'abord. Les idées nouvelles, et les organes qu'elles se créent, paraissent répugner à l'enseignement, et à l'institution de l'Eglise.

Parmi toutes les sociétés modernes, il n'en est point de plus avancées que l'Angleterre et les Etats-Unis ; il

n'en est pas où le mécanisme social atteigne à un pareil degré de délicatesse et de perfection ; or, de ces deux sociétés, l'une a été jusqu'à nos jours le rempart du protestantisme dans le monde, et l'autre est la fille d'une colonisation protestante.

Quel avenir réservent-elles au catholicisme? C'est ce qu'il peut être intéressant de chercher dans les faits.

On sait les progrès qu'au cours du dernier siècle le catholicisme a accomplis en Angleterre. En 1780, l'Angleterre ne comptait pas plus de 70.000 catholiques : il n'y avait plus de communauté catholique, nous dit Newman, mais une simple poignée d'individus, Irlandais misérables, hobereaux de quelque campagne retirée, passant silencieux et tristes comme un souvenir de ce qui avait été. Les lois pénales très rigoureuses édictées contre eux avaient été un peu adoucies par le *Relief Act* de 1778 : les catholiques n'en continuaient pas moins à être exclus de la vie publique, leur culte, à être interdit légalement. Les vieux Whigs justifiaient cette exclusion, contraire à leur programme de liberté religieuse, en affirmant que l'adhésion aux doctrines romaines impliquait une déloyauté à l'égard de l'Etat. Aujourd'hui, il y a un million et demi de catholiques en Angleterre. L'Acte d'Emancipation de 1829, puis une série de mesures législatives subséquentes, leur ont restitué tous les droits civils : la célébration des mariages dans leurs églises dispense de toute autre formalité ; ils possèdent leurs écoles, leurs cimetières, reçoivent les donations affectées à l'entretien des édifices

du culte et des ministres ; ils ont accès à presque tous les emplois publics. Le rétablissement de la hiérarchie en 1850 a donné à l'Eglise catholique d'Angleterre une organisation cohérente : conciles et réunions plénières assurent l'unité de la direction ; le grand nombre des évêchés permet à l'évêque anglais de se tenir en rapport constant avec les fidèles ; la discipline ecclésiastique est très forte ; les paroissiens supportent eux-mêmes leurs églises, de leur argent et de leur zèle. Le vieux papisme a forcé l'estime, puis l'admiration du peuple anglais.

Ce changement merveilleux, toutefois, ne doit point nous faire illusion. Les catholiques ont bénéficié du libéralisme croissant qui a restauré, pour tout citoyen anglais, le régime de droit commun ; ils se sont développés à la faveur de ce régime. Mais leur croissance est due surtout aux apports irlandais. Malgré d'éclatantes conversions individuelles, le catholicisme en Angleterre est demeuré longtemps chose plus irlandaise que proprement anglaise; il a souffert de cette situation de fait. La masse du peuple anglais tenait la paroisse catholique pour une mission italienne à l'usage des Irlandais ; il attribuait au catholicisme les caractères que l'Irlandais y attache : soumission aveugle a l'enseignement du prêtre ; nulle initiative individuelle ; méfiance à l'égard des nouveautés ; le dogme de l'Immaculée conception, le Rosaire, les menues pratiques de dévotion, passent au premier plan. On se sent assez loin d'une religion qui accentue les différences par crainte du Protestantisme haï, qui répudie toute alliance avec les autres confessions chrétiennes, et condamne comme

une mômerie tout renouveau catholique au sein de ces confessions.

C'est ce renouveau, pourtant, qui importe. Beaucoup plus significatif que le progrès même des catholiques, est le mouvement qui s'est produit depuis 1830 dans l'Eglise d'Angleterre : la reprise originale de l'enseignement et des pratiques catholiques est une approche de l'unité finale. Mais il convient de ne point se méprendre sur la portée de ces faits ; si le clergé anglican, dans son ensemble, est dès maintenant acquis aux idées de la Haute Eglise, si un nombre toujours croissant de paroisses anglicanes revient à une pratique sacramentelle plus précise et adopte le rituel romain, Rome est toujours suspecte, et, fait plus grave, l'idée catholique ne réussit pas toujours à supplanter l'idée anglicane, lors même que la doctrine ou les rites y ont préparé la voie. On peut se demander, dans ces conditions, si l'Eglise anglicane n'a pas pris, du catholicisme, le vernis, non la substance. — D'autres mouvements non moins significatifs, le libéralisme en théologie et en critique, ne vont pas avec évidence dans le sens catholique. — Enfin le zèle protestant s'est ranimé : en ce dernier quart de siècle, les Dissidents se sont accrus plus vite que les catholiques romains et les Anglicans ; les diverses communautés, après s'être « réveillées » successivement, se sont unies en une Fédération d'Eglises libres, très protestante, qui revendique une moitié de l'Angleterre religieuse, et se glorifie de son influence sociale, de ses triomphes politiques.

Entre ces témoignages discordants, comment départager? Par un appel direct aux faits. L'histoire de l'Angleterre manifeste une courbe très nette, que les actions individuelles et les mouvements de groupes n'ont jamais réussi qu'à accélérer, ou n'ont jamais déformée que pour un temps. De ces hommes et de ces partis, très peu se sont rendu compte du rôle qu'ils jouaient : l'histoire parle pour eux.

L'Angleterre, ce pays si vieux, si riche de traditions, au progrès sûr, a vécu presque constamment d'une vie à part en Europe. Le peuple anglais gardait jalousement pour lui le bénéfice de ses expériences ; le Parlementarisme, né en Angleterre, n'a passé dans la circulation qu'après avoir été élaboré par l'Amérique, vulgarisé par les penseurs français. On a vu surtout dans l'Angleterre une nation égoïste, enfermée sur soi, avide de découvrir dans le monde des débouchés à son commerce, et de susciter des querelles entre les peuples du continent, pour en profiter au bon moment. Toutes ses institutions sont marquées de ce caractère d'autonomie qu'on retrouve dans les flores insulaires : sa religion est bien anglaise ; l'Eglise anglicane, les sectes, sont un produit de la race, et sont inexistants ailleurs que chez elle. Rien de plus original que son développement religieux : c'est une croissance de serre chaude, d'où les caractères primitifs et communs paraissent avoir été éliminés. L'Angleterre religieuse ne fut pas telle à l'origine. Puissance autant continentale qu'insulaire, elle était, au Moyen Age, fortement rattachée à Rome, qui avait, par ses missionnaires, et par l'Eglise

qu'elle y établit, fait l'unité de la nation anglaise. Dès que le lien avec Rome eut été rompu, l'Angleterre entra dans une voie nouvelle où sa force interne devait croître, mais contre les autres nations. Il se peut que la séparation ait été rendue inévitable par l'état de la chrétienté, qu'elle ait été l'unique moyen de préserver certaines idées, certaines pratiques, sans cesse refoulées par l'Eglise romaine. Mais, une fois consommée, la séparation opéra, pour ainsi dire, mécaniquement ; ses auteurs ne furent plus maîtres de l'arrêter où ils voulaient, de lui faire rendre ce qu'ils en attendaient.

L'Eglise d'Angleterre, comme l'Eglise presbytérienne d'Ecosse, naquirent de raisons étrangères à la religion : ici, d'un mouvement nationaliste; là, de l'absolutisme royal. Les réformes internes réclamées par les humanistes, appuyées d'abord par Henry VIII, le « défenseur de la foi », furent arrêtées du coup par l'affaire du divorce, la politique de suprématie et la rupture avec le Pape. Il n'y eut pas réforme, mais scission. L'Eglise d'Angleterre, au temporel, passa, sans changement apparent, des mains du Pape à celles du Roi.

Henry VIII ne prétendit guère qu'au genre d'autorité qu'avaient exercé Charlemagne et les Empereurs d'Orient, et que revendiquaient les princes très catholiques du continent, ses contemporains. La juridiction ecclésiastique étendait sa compétence à nombre de sujets qui n'étaient pas proprement spirituels : en toutes ces matières, dont une « puissance étrangère », Rome, était juge en dernier ressort, Henri VIII voulut être seul maître chez lui.

En se déclarant principe et source de la juridiction ecclésiastique, il réservait expressément les questions de doctrine et de sacrements, et ne s'attribuait que les droits afférents à la Couronne impériale du Royaume. Mais, à cette époque, les limites du temporel et du spirituel étaient trop indécises pour que la juridiction civile ne fût pas tentée de s'approprier les questions mixtes, et d'empiéter ainsi sur le domaine réservé à l'Eglise.

Henry VIII avait obtenu des Convocations la reconnaissance de sa suprématie, comme chef de l'Eglise et du clergé d'Angleterre, « dans la mesure où la loi du Christ le permet » (1531) : le Parlement omit cette restriction, le déclara « seul chef, sur terre de l'*Ecclesia anglicana* », et lui attribua, de sa propre autorité, le droit de visite et de répression des abus spirituels (*Supreme head Act*, 1534). Sur la demande des Communes (18 mars 1532), les Convocations durent s'engager à ne point promulguer de nouveaux décrets sans l'agrément préalable du Roi; une commission mixte, nommée par le Roi, était chargée de reviser les anciens canons : ceux-là seuls seraient maintenus, qui auraient été approuvés par la commission et ratifiés par le Roi; les Convocations ne pouvaient être réunies que sur un rescrit du Roi. Les appels ecclésiastiques étaient soustraits à Rome : toutes causes ressortissant à la juridiction spirituelle, en matière de mariages, de dîmes, de testaments, devaient être jugées dans les cours spirituelles et temporelles du Roi ; les appels, touchant ces matières, étaient portés devant

l'Archevêque en dernier ressort, ou, lorsque le Roi était en question, devant la Chambre haute de la Convocation (Soumission du Clergé 1532). Finalement (Act, 1534), il devint loisible d'en appeler d'une décision archiépiscopale à la Couronne, qui nommait à cet effet des commissaires ou délégués (1). — Les privilèges du Pape, annates, dispenses, indulgences, furent abolis ; deux actes successifs (Annates, 1532, 1534) statuèrent qu'à l'avenir Evêques et Archevêques seraient élus par les couvents ou les chapitres, et consacrés par le métropolitain, sur la désignation du Roi, sans que la sanction du Pape fût requise. Les Convocations dénièrent que l'Evêque de Rome eût, de par l'Ecriture, aucune autorité propre sur l'Eglise d'Angleterre. On entendait bien, d'ailleurs, ce faisant, « ne renoncer à aucun des articles de la foi catholique, mais maintenir seulement le royaume dans la paix et l'unité. »

Malgré ce changement de maître, l'Eglise d'Angleterre se considérait comme *l'Eglise catholique pour l'Angleterre* : telle fut toujours la tradition de la Haute Eglise; fondée en raison par Hooker, revendiquée avec éclat par Laud, la tradition se maintint tenace ; réduite parfois à un maigre filet, elle ne disparut jamais : elle

(1) La cour des délégués fut abolie par le Parlement en 1833, et ses pouvoirs transférés au Comité judiciaire du Conseil Privé. Il est admis, toutefois, que ce transfert n'impliqua pas l'attribution au Conseil privé d'une compétence dans les affaires doctrinales : la cour des délégués n'ayant jamais été appelée à faire usage de ses pouvoirs spirituels, on avait oublié qu'elle eût reçu de tels pouvoirs.

demeurait toujours prête à reconquérir une Eglise qui ne se justifiait historiquement que par elle. De fait, l'Eglise d'Angleterre garda intacts, au début, tous les principes de l'Eglise catholique romaine. Elle n'avait touché qu'à la discipline. Elle ne devait jamais renoncer, théoriquement, ni à son Episcopat, ni à ses ordres, ni à son formulaire.

Pourtant, il y avait quelque chose de changé. Livrée au bon plaisir du pouvoir temporel, l'Eglise était condamnée à suivre dans ses fluctuations la politique des Rois. En perdant le contact des Eglises du continent, de Rome surtout, qui en retenait le gros autour d'elle et en assurait la perpétuité, l'Eglise d'Angleterre perdait, avec son indépendance spirituelle, cette tradition proprement catholique, respectueuse des traditions particulières dans la mesure où elles enrichissent la société, mais adversaire impitoyable de ces mêmes traditions dans ce qu'elles ont de singulier.

Alors, pêle-mêle, et peu à peu, à la faveur de cette catholicité restreinte, compromis inavoué, se firent jour les revendications anciennes et les nouvelles : on vit renaître l'esprit d'indépendance des Lollards, les émeutes paysannes, les protestations des laïques contre la juridiction ecclésiastique et le « landlordisme » des monastères, et, par-dessus tout, l'opposition déjà vieille du Roi et du Parlement à toute ingérence politique ou financière du Pape dans les affaires spirituelles du Royaume. En même temps, l'esprit nouveau, esprit d'aventure et de commerce, rebelle à toute autorité, accueillait avec faveur les idées protestantes du conti-

nent. Le protestantisme, en Angleterre, n'est pas né du sol ; il est tout entier d'importation étrangère : mais il trouva, dans l'Angleterre du xvie siècle, un milieu propice à son développement. Mal réprimées par Henry VIII, qui s'y prenait trop tard (Six articles de 1539), les doctrines protestantes s'introduisirent dans l'Eglise. Henry VIII ne visait qu'à réformer les abus: on s'attaqua aux principes. Il prétendait seulement au contrôle de l'Eglise : l'Eglise fut atteinte dans son existence même. Sous Edouard VI, un luthéranisme mitigé, puis un calvinisme de plus en plus hardi, devinrent, aux mains du Conseil Privé, un instrument commode, dont on se servit pour extirper de l'Eglise les doctrines et le cérémonial romains: l'idée sacramentelle s'affaiblit, le ministère se dégrade, la messe est altérée (*Prayer Book* de 1549), puis tronquée (*Prayer Book* de 1552), les autels sont détruits. La prérogative personnelle du Prince chrétien, devient sous l'influence de l'Erastianisme, et par le fait de la délégation, le dogme de l'omnipotence du pouvoir civil en matière spirituelle : l'Eglise n'existe point par elle-même ; elle est un simple département de l'Etat ; c'est de lui qu'elle tient son pouvoir de juridiction. La réforme n'est pas accomplie du dedans ; elle est imposée aux évêques et aux cours ecclésiastiques par le Conseil privé et le Parlement (Actes d'uniformité de 1549 et 1552 ; 42 articles de 1553).

L'impulsion une fois donnée ne put être arrêtée. Au moment même où Elizabeth (1559), revenant à la politique initiale de son père, cherchait à restaurer la tradition catholique, les exilés de Francfort et de Genève

apportaient en Angleterre un idéal ecclésiastique tout différent et renouaient, en la fortifiant, la tradition protestante qui s'était développée graduellement depuis la Réforme. Pour eux, l'Eglise d'Angleterre est une vraie Eglise de Dieu ; il ne la faut point détruire : les schismes sont haïssables, parce qu'ils nient et minent l'Eglise visible ; il faut seulement purger l'Eglise de ses erreurs et de ses corruptions, en la remodelant sur le type presbytérien (Cartwright). Mettre l'Episcopat en question, c'était ruiner le fondement de l'Eglise. Mais le parti non conformiste n'allait point jusqu'au bout de sa logique. On devait faire un pas de plus, par un détour subtil.

Au contraire de l'Allemagne, qui se tint satisfaite de sa religion nationale, l'Angleterre, toute façonnée par l'idéal catholique, sentit confusément le caractère illogique de sa position. La recherche passionnée du catholicisme se créa un organe étrange, la secte, qui demeura la caractéristique, pour l'Angleterre, de cet âge intermédiaire qu'a été la Réforme. Il apparut très vite que les Nonconformistes ne pourraient faire accepter de l'autorité ecclésiastique leur programme de réformes : dès 1570, se constituent parmi les artisans, les marchands, les yeomen, de petits groupements séparatistes (Brownistes), opposés à toute intrusion du pouvoir civil en matière religieuse, résolus à ne point attendre le bon vouloir des fonctionnaires épiscopaux pour faire de l'Eglise le vrai corps du Christ. Les Presbytériens attribuèrent ces schismes à la délicatesse (*tenderness*) de consciences que blessait tout le fatras papiste imposé

par les Evêques : ils crurent qu'en supprimant ce papisme ils supprimeraient la dissidence ; ils espéraient établir une Eglise nationale compréhensive, où la communion des Saints coïnciderait avec la paroisse (Baxter). Ils ne firent qu'accroître le mal. Du moment qu'on en appelait à l'Ecriture pour légitimer l'Eglise, au lieu de légitimer l'Eglise par l'Eglise même, on livrait le jeu aux Indépendants. Interprétée à la lettre, l'Ecriture ne révélait nulle trace de hiérarchie, d'Eglise nationale ou provinciale : à cette lumière, les Presbytériens apparaissaient comme des papistes inconséquents. Dans son essai de compréhension (Assemblée de Westminster 1643), l'Eglise presbytérienne échoua, comme avait échoué en fait l'Eglise épiscopale, et pour les mêmes raisons. Il fallut en arriver au groupe mystique, qui n'est plus lié ni à une nation, ni à une province, ni à une paroisse, mais à une idée, pour que l'instinct catholique de l'Angleterre trouvât satisfaction : la seule Eglise de droit divin, c'est l'Eglise *une* et *indépendante* ; que cette Eglise se soit d'ailleurs enflée en société universelle, ou ramassée en congrégations distinctes, elle représente l'Eglise instituée par le Christ ; toutes les autres Eglises, issues d'un caprice royal ou d'un accident de croissance régionale, portent la livrée de l'Antechrist, et sont d'institution humaine. La société universelle était trop lointaine déjà, et trop haïe, pour qu'on y revînt : on se rejeta du côté de la congrégation. Les saints se lièrent, par un *covenant*, en petites communautés autonomes, qui déléguèrent leur pouvoir au ministre : *Auctoritas a Deo per populum*, substituèrent

aux sacrements la prédication et la prophétie, et dirent d'elles-mêmes « Je suis l'Eglise, unie dans le Christ à toute l'Eglise ; et je possède les clefs que le Christ a accordées à son Eglise. » Le protectorat de Cromwell marqua l'apogée de cet âge congrégationaliste. Indépendants, Baptistes, Quakers multiplient la menue monnaie du catholicisme.

La seconde grande force religieuse de l'Angleterre, la Dissidence, était dès lors constituée. Lorsqu'elle se fut grossie des vieux Presbytériens, dont la position était rendue intenable par l'Acte d'Uniformité (1662), il n'y eut plus en Angleterre que deux pouvoirs en présence : l'Eglise établie, et la Dissidence. L'un tenait en réserve l'enseignement et les pratiques du catholicisme; l'autre, malgré le protestantisme foncier de son organisation ecclésiastique, revendiquait contre l'anglicanisme un des principes catholiques essentiels : l'indépendance spirituelle de l'Eglise.

Mais la pureté du principe ne tient point contre la forme qui l'exprime ; la forme réagit sur le principe et prévalut à la fin. La petite église, lorsqu'elle se contemplait du dedans, pouvait se croire l'Eglise : pour les autres, pour la paroisse d'abord, elle était une secte, une dissidence ; elle constituait une démocratie religieuse — à l'usage d'une élite. Les Indépendants comptaient sur l'unité d'esprit pour maintenir l'unité ecclésiastique, malgré le relâchement du lien paroissial : les Presbytériens avaient prévu que le fait de la séparation compromettrait, puis détruirait, l'unité d'esprit. On

n'eut plus, au XVIIIe siècle, qu'une poussière d'Eglises : elles languirent, se scindèrent à l'infini, et devinrent pour la plupart ariennes, puis unitariennes. L'Eglise établie était au pouvoir des patrons privés, et du Parlement qui avait pris soin de proroger les convocations (1717) afin de rester seul maître de la législation ecclésiastique. Un latitudinarisme sans vie étouffait en elle la doctrine catholique, et reléguait dans un coin la partie sacramentelle du service. La Haute Eglise, qui avait lié son sort à celui des Stuarts, s'était effondrée avec eux (expulsion des Non-Jurors, 1689). On pouvait croire le catholicisme disparu à jamais de la terre anglaise.

Le méthodisme en marqua (1738) la première renaissance. Son fondateur, Wesley, était un adepte de la Haute Eglise ; il fit effort pour restaurer l'Eglise, ses principes, ses observances ; il réveilla partout, dans l'Eglise établie comme chez les Dissidents, la foi, l'apostolat, le désir de collaboration. Mais, une fois de plus, la « société » fut contrainte de rompre avec la paroisse ; elle dégénéra en secte ; et la secte en engendra d'autres. L'Evangélisme anglican aboutit à une doctrine négative, relevée de quelque philanthropie. Vers 1820, l'élan était tombé. Le mouvement d'Oxford le ranima : il devait être plus durable ; il coïncidait avec un renouveau politique et social de l'Angleterre ; il allait dans le sens de toute l'évolution moderne, mais il la commandait et la dépassait ; il ne se contentait pas, comme le méthodisme, d'une foi en la liberté de l'âme rachetée par le Christ, d'une méthode pour le salut in-

dividuel : il reprenait à sa source le catholicisme intégral.

L'Acte de réforme (1832) portait un coup fatal aux vieilles vénérations dont l'Angleterre avait toujours entouré l'héritage du passé. Une institution ne se justifiait plus par son existence, mais par son utilité. Or, dès que la question était posée pour elle, l'Eglise unie d'Angleterre et d'Irlande devait apparaître comme un corps privilégié dont les services ne répondaient pas aux privilèges : Eglise nationale, une moitié de la nation lui échappe : elle exclut les Dissidents des Universités et des fonctions publiques ; mais à tous elle impose la dîme, et le mariage chez elle. De plus son clergé s'est compromis par son incapacité, par son alliance avec les vieux partis, par son opposition à la réforme et au parlementarisme.

L'avenir de l'Eglise, en 1832, paraissait précaire. Elle n'avait d'autre alternative que la *compréhension* ou le *désétablissement*. Mais l'Eglise ne pouvait s'ouvrir en une église compréhensive que par l'abandon de ses sacrements et de sa prêtrise ; et le désétablissement l'eût réduite à n'être qu'un secte parmi les sectes : il fallait trouver à l'Eglise et à son autorité un fondement qui fût hors de la prise de l'Etat.

Le *Bill* de 1833, qui portait une atteinte directe à l'établissement, fit éclater le danger ; il provoqua une réaction immédiate : Keble dans les sermons sur l'Apostasie nationale (1833) et sur la Tradition (1836), Newman, dans les *Tracts for the Times*, affirmèrent pour la première fois l'indépendance de l'Eglise, en

l'appuyant sur une tradition distincte, sur un enseignement défini : la tradition et l'enseignement catholiques. « Donc, mes frères, écrit Newman dès 1833 (*Tracts*, n°1. *Ad clerum*), soyez à la hauteur de vos professions. Qu'il ne soit pas dit que vous avez délaissé un don : car, si vous avez l'Esprit des apôtres sur vous, sûrement c'est là un grand don... Réclamez votre don. Les temps vous mèneront vite à le faire. Mais n'attendez pas les temps. N'attendez pas que l'oubli où le monde vous mettra vous force de recourir, comme à regret, à la haute source de votre autorité. L'idée s'est répandue qu'on peut vous reprendre votre pouvoir. Ils pensent qu'ils l'ont donné, qu'ils peuvent le reprendre. Ils pensent que ce pouvoir c'est la propriété de l'Eglise ; et ils savent qu'ils confisqueront quand ils le voudront cette propriété. Eclairez-les ; exaltez nos Saints Pères, les Evêques, comme les représentants des Apôtres et les anges de l'Eglise ; célébrez votre office, comme ceux qui ont été ordonnés par eux pour participer à leur Ministère ».

Dans le développement, Newman aperçoit par un coup de génie, la loi même de l'Eglise. Pusey en dégage le support permanent : il montre que l'Ecriture ne se sépare point de l'enseignement qui l'a transmise et interprétée, de l'Eglise catholique qui, par la perpétuité de son Episcopat, a maintenu la perpétuité du dépôt. Il *rend* à l'Eglise ses pratiques sacramentelles, la foi en la régénération baptismale et en la Présence réelle, la confession. La recherche des sources catholiques du *Prayer Book* prépare déjà le ritualisme de la

seconde époque. La restauration de l'idée d'Eglise prépare la restauration de l'idée de la société.

La législation, puis les faits, complétèrent l'œuvre de ces hommes. La réforme légale vint sanctionner la réforme religieuse : les Actes des commissaires ecclésiastiques (1836-1840), en créant une commission chargée d'administrer pour l'Eglise et de répartir équitablement le surplus des revenus épiscopaux et capitulaires, permirent à l'Eglise même de se constituer un fonds propre et d'accroître sa fortune collective ; ils rendirent les Evêques plus indépendants de l'Etat, ou tout au moins des gouvernements successifs qui le représentent. La répression du cumul et de la non-résidence, les améliorations apportées à la procédure légale contre les bénéficiants indignes, fortifièrent la discipline ecclésiastique. L'Eglise d'Angleterre n'avait été jusqu'alors qu'un assemblage de corporations ecclésiastiques sanctionnées par l'établissement : elle devint un corps puissant, homogène et autonome ; elle renaquit, comme les sectes renaissent, mais à l'intérieur d'une continuité ininterrompue. Dans une Eglise ainsi réformée, l'idée catholique devait faire sûrement son chemin.

Le plus grand obstacle à la propagation de cette idée était l'anglicanisme de l'Eglise : pour elle-même et pour la masse du peuple anglais, l'Eglise établie représentait l'Eglise de la nation ; son catholicisme était avant tout *res anglicana*. L'orgueil patriotique des Burke et des Blackstone, qui célébraient, dans la constitution anglaise, la production la plus parfaite de la raison humaine, se retrouvait dans ce Judaïsme an-

glican. Il n'est pas mort : les libéraux actuels (*Broad Church*) rêvent encore d'une Eglise compréhensive qui s'allègerait de la succession apostolique pour assurer la cohésion religieuse de l'Angleterre ; la Haute Eglise elle-même (Creighton) est encore prise entre sa foi à l'autorité spirituelle de l'Eglise et son attachement à l'Eglise nationale, qu'elle croit conciliables. Un particularisme aussi profondément ancré ne pourra disparaître de lui-même : les Dissidents se chargeront de l'éliminer ; le développement nouveau de l'Angleterre y aidera.

La séparation de l'Eglise et de l'Etat, dont les Dissidents ont toujours été les avocats, se réalise progressivement. Depuis 1813, les restrictions apportées au culte dissident sont tombées l'une après l'autre ; les inégalités civiles et politiques, résultant de l'inégalité religieuse, ont été supprimées : la chute des privilèges ecclésiastiques et des mesures d'exception qui les sanctionnaient, a fait perdre à l'Eglise d'Angleterre son caractère d'institution anglicane. Les relations intellectuelles avec le continent, l'entente avec la France, l'apparition du socialisme auprès des vieux partis insulaires, travaillent encore à l'ouvrir, et déshabituent les esprits de cette forme caduque entre toutes : le catholicisme de nation. Un mouvement social, et un mouvement anglo-romain devaient naître du mouvement anglo-catholique : l'un et l'autre se dessinent depuis quelques années.

Les Anglo-catholiques ont détaché peu à peu leur Eglise des classes possédantes, avec qui elle s'était so-

lidarisée. Ils ont fait plus pour le progrès des idées et des pratiques sociales, chez eux et au dehors, que toutes les doctrines humanitaires de l'âge précédent. Ce n'est pas à eux qu'est due la première formule du socialisme chrétien, c'est aux libertaires de 1850, à Maurice et à Kingsley. Mais le socialisme chrétien de 1850, adversaire du principe catholique d'autorité, n'était qu'une forme détournée de l'individualisme : il créa des coopératives ; il passa à côté de la coopération. Il fut vite condamné. Le mouvement anglo-catholique, d'apparence purement ecclésiastique, indifférent aux réformes sociales, hostile à l'humanitarisme, n'eut qu'à suivre son impulsion initiale pour arriver au fondement vrai de toute réforme sociale : de l'idée d'Eglise, fortement saisie, découlèrent tout naturellement les applications au temps qu'elle comporte. Nul parti n'a mieux travaillé que les fondateurs de la Guilde de saint Matthieu et de l'Union sociale chrétienne, à l'éducation morale des ouvriers et à l'établissement de la paix sociale. Sous ces influences, l'Eglise d'Angleterre s'est rapprochée du peuple ; elle a pris à tâche d'unir les classes de la société ; enfin, elle a étendu son activité à tous les domaines de la vie privée et publique : seule, la politique de parti en est exclue. L'Eglise, à mesure qu'elle se catholicise, cesse d'être une Eglise d'Etat, pour devenir une Eglise de société. Son particularisme, du coup, se trouve singulièrement atténué.

Le mouvement ne s'arrête pas là. A ces changements il faut une sanction. Contre la compétence spirituelle

du Conseil Privé et des cours ecclésiastiques soumises, en dernier ressort, à sa juridiction, contre l'intervention de l'autorité séculière en matière de doctrine, de discipline et de rituel, les chefs du parti anglo-catholique, accusés de violer la loi et les canons de l'Eglise d'Angleterre, n'ont d'autre recours qu'un appel à l'autorité œcuménique de cette Eglise dont leur Eglise est une partie. Mais cet appel demeure théorique : il ne peut se recommander de la légalité. La nomination récente d'une Commission Royale d'enquête sur les désordres ecclésiastiques a rappelé une fois de plus à l'Eglise d'Angleterre qu'elle ne jouira point en pleine sécurité de ses droits propres tant qu'elle n'aura pas repris sa place dans l'Eglise universelle, tant que les canons de cette Eglise, sur laquelle l'Etat anglais n'a point de prise, ne seront pas, devant la loi anglaise, les règles mêmes de l'Eglise d'Angleterre. Point d'indépendance dans l'isolement. Point d'unité d'esprit sans union de fait. L'Eglise d'Angleterre commence à s'en rendre compte : elle est sortie de son isolement par des avances à l'Eglise russe et aux vieux catholiques ; aujourd'hui, c'est à Rome que vont ses sympathies, comme au centre de la chrétienté (Gladstone). La partie avancée du jeune clergé, qui est aussi la plus active, est profondément attachée à l'Eglise d'Angleterre, mais rejette la notion d'une Eglise anglicane : Cantorbery et York sont deux provinces de l'Eglise catholique ; le lien avec Rome est la garantie légale de l'indépendance ecclésiastique ; ses décisions obligent toutes les Eglises. On ne peut s'en tenir aux six pre-

miers siècles : dès qu'on abandonne la lettre pour l'histoire, qu'on passe de l'Evangile à l'Eglise, il n'y a plus de raisons de s'arrêter.

Mais cette poussée catholique n'est pas restreinte à une faction épiscopale, ni même à l'ensemble de cette Eglise. Elle ne fait que traduire dans les faits religieux le changement survenu en Angleterre au cours du XIX[e] siècle. Dicey a mis admirablement en lumière [*Law and public opinion in England*, Lond. 1905] le progrès de la législation anglaise dans son rapport aux courants d'opinion : nulle révolution n'aura été plus profonde, plus symptomatique du développement de nos sociétés, que la transformation de l'Angleterre chauvine, libertaire et individualiste de 1830 en une Angleterre nouvelle dont le patriotisme sert des fins humaines, où la démocratie s'organise sur un type collectif, où la société prend en main les intérêts de l'individu et lui impose par la contrainte, la règle de conduite à suivre. Le régime démocratique qu'inaugurait la réforme de 1832, fut d'inspiration purement individuelle : la fin suprême de la société, pour l'école de Bentham, est le bonheur de l'individu ; on s'oppose donc à tout ce qui limite la liberté individuelle, à la prohibition du divorce, au droit de coalition et de grève, à l'interventionnisme, à la protection ; seul le libre contrat entre individus est toléré : il n'est que l'extension du droit qu'a la personne d'obtenir ce qu'elle désire ; la loi n'intervient que pour le sanctionner et pour veiller à ce qu'il ne menace point la liberté d'autrui : on attend du laissez-faire l'avènement de la

paix sociale et internationale. Mais une association ne peut être formée sans un sacrifice des droits de la personne ; le contrat une fois passé, lie les individus. La législation individualiste, en étendant la liberté de contrat, inaugurait à son insu l'ère collectiviste et le régime de la contrainte : les revendications violentes des ouvriers, les revendications mystiques de Ruskin, de Carlyle, d'Arnold, les attaques dirigées par les torys humanitaires contre les iniquités sociales, le développement économique de l'Angleterre, ont rendu ce régime inévitable. La pleine liberté de contrat apparaît aujourd'hui comme une chimère dangereuse qui recouvre la pire des tyrannies : la loi la restreint de plus en plus ; l'Etat intervient dans le contrôle et la réglementation du travail ; au marché libre de 1825 a succédé le marché collectif de 1875, appuyé sur le droit légal à la grève et les syndicats. Enfin, on se préoccupe moins de la pureté du principe que de l'organisation pratique : les doctrines rigides des chartistes, qui réclamaient le suffrage universel comme l'expression d'un droit abstrait de l'individu, cèdent le pas à une démocratie modérée, qui sollicite le suffrage restreint comme un moyen d'obtenir une législation plus conforme aux besoins de la collectivité et des individus.

Entre 1830 et 1900, la pratique naissante du catholicisme a étouffé l'inspiration protestante, de la même manière que le collectivisme a remplacé l'individualisme. Les anciennes doctrines ont fait leur temps. Formé par les conflits de l'histoire constitutionnelle anglaise à la haine de la prérogative royale, partisan

du droit commun pour toute la nation, l'individualisme, une fois ce résultat obtenu, a dégénéré en méfiance irraisonnée de toute législation sociale, de toute intervention de l'Etat : il n'a pas eu la vie longue. La Dissidence, liée par ses convictions et par son infériorité de fait à la défense de l'autonomie ecclésiastique, aura perdu son ancienne raison d'être, lorsqu'elle aura réussi à affranchir l'Eglise établie de la tutelle de l'Etat : comme son triomphe est proche, son renouveau non plus ne saurait être éloigné. Si elle ne change point, elle aboutira à n'être qu'une faction politique, greffée sur une organisation ecclésiastique surannée, et perdra son influence religieuse.

La conception que l'Angleterre, anglicane, romaine ou protestante, se fait aujourd'hui de l'Eglise n'est plus celle de 1820. La pratique diffère plus encore. L'Evangélique, anglican ou dissident, de 1820, ignorait l'Eglise, comme le Benthamiste ignorait la société : l'un et l'autre voyaient, dans l'Eglise et dans la société civile, de pures collections d'individus ou de groupes d'individus, sans autorité spéciale, sans tradition, ni ecclésiastique, ni politique, sans autre fin que la libre recherche de l'intérêt individuel en ce monde ou dans l'autre. La vie ecclésiastique de l'Angleterre présente est à l'opposé de cette conception. On a changé l'homme en ce pays. L'individu a pris l'habitude de se plier à l'autorité sociale, et de lui demander le secret, puis la garantie, de ses intérêts durables. Il ne reproche plus à cette autorité son caractère tyrannique : il croit que l'intérêt profond de la

personne coïncide avec l'intérêt même de la société. Par là s'expliquent la transformation survenue dans la classe ouvrière, et les développements récents du Trade-Unionisme. Par là aussi s'explique l'évolution de toutes les Eglises : le besoin d'apostolat social et religieux a dû se créer un organe là où il n'en avait pas ; les anciennes congrégations puritaines se sont fédérées pour soutenir les églises pauvres, et créer de nouvelles églises ; l'organe central a demandé en échange un droit de contrôle sur la nomination du ministre : ainsi s'opère, malgré les dénégations théoriques, la substitution progressive d'un régime presbytérien, où l'autorité vient d'en haut, à un régime congrégationaliste, où elle est simple délégation du peuple. L'ère des schismes a fait place à l'âge des réunions : Erasme, qui demeura dans l'Eglise pour la réformer, est mis au dessus de Luther, qui s'en sépara ; le dernier Réveil n'a pas abouti à la formation d'une Eglise nouvelle ; il a renforcé les Eglises déjà existantes. — Ce n'est pas tout. Les représentants les plus éminents de la pensée religieuse protestante, au premier rang les Congrégationalistes, ont signalé comme un grave danger l'affaissement presque général de la vie ecclésiastique dans l'Eglise « libre » : pour y remédier, pour lutter plus efficacement contre Rome, « vers qui l'Angleterre est déjà tournée à moitié », ils prêchent un retour franc à la pratique romaine. Ils sont, eux aussi, les apôtres de la Haute Eglise : la Dissidence s'était servie du pouvoir spirituel de l'Eglise comme d'une machine de guerre contre l'Etat envahisseur, sans comprendre bien ce

pouvoir ni surtout l'asseoir solidement; les hommes nouveaux en précisent les applications : ils enrichissent la communion des saints des attributions de l'Eglise visible ; ils reviennent aux sacrements, à des observances plus strictes, à un rituel plus élaboré ; ils se déclarent las du service commémoratif, et demandent chez eux quelque chose qui tienne la place de la Messe et de l'Eucharistie ; ils se font une idée plus haute du ministère : ils ont travaillé partout à en améliorer la préparation ; ils se refusent à voir, dans leur religion, une philosophie raisonnable, fondée sur la lettre de l'Ecriture, qui n'impose point de dogmes à la conscience de l'individu. Les plus généreux et les plus hardis d'entre eux, dans la controverse présente sur la loi d'éducation, se rangent du côté des catholiques romains, de la Haute Eglise anglicane et du parti du travail pour dénier à l'Etat le droit de donner dans ses écoles l'enseignement biblique non confessionnel que l'opinion dissidente réclame : la Bible, disent-ils, n'emporte point de soi son interprétation ; ce n'est pas la Bible que nous proposerions aux enfant, mais l'interprétation protestante de la Bible. Comme l'Eglise romaine ou anglicane, nous constituons une Eglise : nous avons notre tradition, nos dogmes, nous devons avoir, à notre usage, notre enseignement.

Newman avait vu juste. Son *Apologia pro vita sua*, le plus autobiographique des livres, a toute chance d'être pour l'Angleterre moderne ce que furent les prophéties pour Israël. Newman est allé de l'orthodoxie évangélique à l'Eglise catholique romaine, par

la découverte de Dieu en lui, et de l'Eglise en Dieu. De même la pensée anglaise, reflet de la pratique, corrige peu à peu la sèche logique de l'homme abstrait par une histoire, une science et une psychologie de l'expérience, destructrices des tours d'ivoire, irrespectueuses des dogmes et des pratiques qui ne doivent leur pureté qu'à leur incomplétude, toutes prêtes enfin à rejoindre le catholicisme par l'affirmation d'un Dieu qui n'intéresse pas la petite personnalité séparée, mais la personne soumise à la règle, d'un Dieu qui remplit l'histoire par son Eglise. La religion n'est plus considérée comme la propriété d'un individu ou d'une institution : elle rentre dans le droit commun. Et, pour elle, le droit commun, c'est l'Eglise universelle.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

En plus des ouvrages classiques, on pourra consulter : le manuel excellent de WAKEMAN, *An Introduction to the history of the Church of England* (London, 6e éd. 1899).

A history of the English Church (*edited by* STEPHENS and HUNT), en cours de publication. La période qui s'étend de l'avènement d'Henry VIII à la mort de Marie est traitée par Gairdner; celle qui comprend les règnes d'Elizabeth et de Jacques Ier par Frere ; celle qui va de l'avènement de Charles Ier à la mort d'Anne, par Hutton.

GEE ET HARDY, *Documents illustrative of English Church history* (London 1896). Voir particulièrement, sur l'aspect juridique de la Réforme, le *Restraint of Appeals* de 1533 (24 Henry VIII, c. 12) complété par la *Submission of Clergy* de 1534 (25 Henry VIII, c. 19).

PROCTER et FRERE : *A new history of the Book of Common Prayer* (London 1901).

Pour le XIXe siècle : DICEY, *Law and public opinion in England* (London 1905) (1). Les trois volumes de THUREAU-DANGIN sur *la Renaissance catholique en Angleterre au* XIXe *siècle* (Paris 1899 1906).

Ce qui est dit ci-dessus, concernant l'origine du Puritanisme et de la Dissidence, est tiré des pamphlets du temps :

(1) Trad. française chez Giard et Brière, 1906.

notamment de John Canne, *A necessitie of separation from the Church of England* (1634), et de *The Grand debate between Presbytery and Independency* (*Assembly of Westminster* 1652).

On trouvera, dans les ouvrages de R. W. Dale, le point de départ du mouvement religieux contemporain chez les dissidents ; dans les discours et adresses de Lord Halifax, l'expression la plus nette des revendications légales du parti anglo-catholique, dans l'Eglise d'Angleterre.

Les principaux organes périodiques de la pensée religieuse en Angleterre sont : pour les catholiques romains, le *Tablet;* pour l'Eglise anglicane, le *Guardian* et le *Church Times ;* pour les Nonconformistes, le *British Weekly* et l'*Examiner* (aujourd'hui le *British Congregationalist*).

Sur le mouvement d'union entre l'Eglise anglicane et l'Eglise romaine, tenté dès 1894 par Lord Halifax et l'abbé Portal, et que la condamnation des ordinations anglicanes à Rome arrêta en sept. 1896, voir la *Revue anglo-romaine* (publiée 17 rue Cassette, 1895-1896). La *Revue anglo-romaine* a donné un grand nombre de documents relatifs à la constitution de l'Eglise anglicane.

On trouvera, dans la *Revue catholique des églises*, des articles et informations de première main sur la situation religieuse en Angleterre.

CHAPITRE VII

L'ÉGLISE AUX ETATS-UNIS

L'évolution sociale du peuple américain. Il est sorti de la petite élite congrégationaliste. — Etat-Eglise. — Pas d'autorité organisée. — Fédération, sans délégation. — Communes. — Etats. — Gouvernement fédéral. — Les droits de l'élite demeurent intacts. — Le développement de la constitution américaine a maintenu l'idéal de la souveraineté populaire, mais l'a réalisé autrement. — L'autorité nécessaire. — Elle s'est incarnée. — Son organe est la Nation. — Les groupes, hiérarchisés, non détruits. — La démocratie naît de ce régime nouveau. — La démocratie fille du Christianisme. — A dû chasser les éléments protestants. — Se pénètre de catholicisme.

L'évolution religieuse du peuple américain. — Les idées importent. — Les origines. — Religion civile. — Morcellement. — Esprit pratique. — Pourquoi autre chose en est sorti. — L'Etat. — L'Eglise. — La disparition des Eglises d'Etat dégage l'idéal religieux, et prépare l'Eglise. — La situation de fait : le droit commun. — A sa faveur, l'idéal religieux se précise. — Ere unitarienne. — Pensée sociale. — La religion d'esprit tourne court. — C'est le catholicisme qui gagne. — Brownson et Hecker. — L'orthodoxie protestante s'est brisée. — La pensée religieuse du Protestantisme se complète. — Nature et surnaturel. — Dogmes et positivisme. — L'Eglise, terme inévi-

table. — Comment les Eglises protestantes s'y acheminent. — L'unification. — Le retour à l'enseignement catholique.
L'Eglise dans la société américaine. — Sa croissance. — Obstacles. — Semences d'avenir. — Sa force présente. — Son organisation. — La vie catholique. — Eglise à la fois très romaine et très nationale. — Eglise de société, non d'Etat. — Ce qu'elle veut faire dans la société américaine. — Comment elle le fait. — Patriotisme, non impérialisme. — L'Eglise est demeurée une, en dépit des nationalités. — Elle est l'Eglise du peuple. — Les Paulistes et la mission aux non-catholiques. — Le message de l'Eglise — Réconcilier l'Eglise et le siècle. — Vrai et faux américanisme. — L'Eglise une rénovera la société.

L'histoire religieuse de l'Angleterre depuis la Réforme s'est déroulée avec la rigueur d'une déduction logique : le branle une fois donné, les faits se sont enchaînés les uns aux autres comme une suite de concepts subordonnés, dont rien ne viendrait troubler, du dehors, l'agencement. S'il est un phénomène historique qui ressemble à l'expérimentation du savant, c'est bien celui-là. On peut dire sans crainte, de l'Angleterre religieuse, qu'elle a isolé, puis poussé dans les dernières conséquences les principes de notre civilisation moderne. Ce qui s'est fait chez elle avec une netteté sans pareille s'est produit, ou s'annonce, ailleurs. La France gallicane a failli avoir dans le Jansénisme sa dissidence : la France du XIXe siècle a eu pareillement son réveil religieux : il se poursuit comme se poursuit le mouvement d'Oxford ; par des méthodes un peu différentes, il arrive à des résultats identiques.

Ainsi l'expérience anglaise a de lointaines résonnances ; on peut dès maintenant prévoir, par elle, le

développement que des expériences similaires prendront sur le continent, puis dans le monde, chez telle ou telle nation. Il y a plus : un pays nous présente déjà ce developpement en plein progrès ; c'est l'Amérique. Il ne s'agit plus ici d'une simple répercussion ou d'un accord, mais d'une filiation véritable.

Le peuple américain n'est pas un peuple neuf, ni une création artificielle ; il provient de la transplantation, puis de la croissance, du noyau de la société anglaise, c'est-à-dire du groupe congrégationaliste qui incarna cette société dans toute sa pureté abstraite. Sur ce sol vierge, en cette contrée aux vastes horizons, largement ouverte, qui devait être un rendez-vous de races et d'idées, l'arbre a poussé plus vite du noyau.

Habitués à la vie municipale, plus attachés à leur indépendance spirituelle qu'à leur existence même, soucieux avant tout de maintenir leurs droits et de les exprimer librement dans les assemblées de l'Eglise, les Séparatistes transportèrent en Amérique leur foi politique et religieuse, et cherchèrent à modeler sur elle la société qu'ils fondaient. L'Etat et l'Eglise se trouvèrent confondus. De même que les congrégations séparatistes, les premières colonies du Nord, qui devaient donner le ton à la société américaine tout entière, se formèrent à la suite de contrats, par lesquels le peuple souverain convenait, devant Dieu, de s'unir, afin de se gouverner et de travailler à l'accomplissement de ses propres desseins (Tocqueville, I, 37 et suiv.). Les communes de la Nouvelle Angleterre étaient de petites républiques civiles et religieuses autonomes, serrées au-

tour de l'église, isolées par les bois et les rochers. Elles se retranchaient fortement contre l'ensemble de l'humanité, « contre l'Antéchrist », nous dit Cotton Mather. Elles ramassaient en elles-mêmes la souveraineté. Mais cette souveraineté, pour le Puritain comme pour l'Indépendant, était moins le droit du peuple comme tel, que le privilège des saints : en Massachusets, à l'origine, le suffrage était réservé aux seuls membres de l'Eglise ; on excluait des droits civils, on allait jusqu'à punir de mort, quiconque adorait Dieu sous une autre forme que la forme reconnue. De plus, les possesseurs de la souveraineté ne voulaient s'en départir à aucun prix : dans toutes les colonies de la Nouvelle-Angleterre le magistrat est un simple instrument chargé pour un temps d'exécuter les décisions des assemblées primaires, et toujours soumis à leur contrôle.

C'est ici que se révèle l'essence du groupe séparatiste Il est, en son fond, *une élite*, exclusive et intolérante. La société ne fait qu'exprimer et consolider la communion déjà existante entre des individus arrivés par eux-mêmes à la perfection ; elle ne doit pas se prostituer, comme la Babylone de l'Apocalypse, à la foule, aux impurs. La grande affaire est de préserver la sainteté du groupe (Code du Connecticut 1650. Code pénal de Massachusets 1648). Dans une société ainsi constituée l'autorité, très forte, résulte du jeu naturel des libertés individuelles saintes et bonnes en contact. Elle ne se délègue point. Une autorité centrale revêtue de pouvoirs spéciaux, par cela seul qu'elle s'est détachée du peuple, est un scandale : sa puissance ne vient pas

de Dieu, mais d'elle-même ; elle est inadmissible. La société, comme l'Eglise, se réduit ainsi, suivant les termes d'un vieux document anglais, à la petite compagnie des « fidèles capables de s'assembler en une chambre ». Ce qu'on appelle communément Société, Eglise, ne saurait être qu'une juxtaposition de ces sociétés et de ces églises : la seule forme de gouvernement conciliable avec la pureté du principe est une fédération qui maintienne la souveraineté dans l'élément.

C'est de là qu'est sortie l'Amérique. L'esprit congrégationaliste a présidé à l'élaboration de la constitution américaine tout entière. Les communes s'agrégèrent en comtés, elles furent rattachées aux colonies, plus tard aux Etats, sans abdiquer leur indépendance. Par le pacte fragile de 1647, les quatre *towns* de Rhode Island n'accordaient au gouvernement colonial qu'un pouvoir de ratification et de revision, sans nulle initiative. Jusqu'en 1821, les *towns* furent les seules corporations politiques en Massachusets ; jusqu'en 1857, elles y formèrent la base du système représentatif. — Lorsqu'en 1776 les prérogatives que les chartes des colonies attribuaient à la Couronne ou au Parlemens anglais firent retour au peuple, c'est le peuple, en ses conventions, qui promulgua les constitutions des Etats : ce qu'il a décidé, lui seul peut le changer ou l'abroger ; il règle l'exercice des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, en limitant strictement les deux derniers. On se donne un gouvernement parce que la vie en société l'exige ; mais on lui dénie toute souveraineté :

jusque dans les constitutions les plus récentes (Louisiane, 1879), on affirme, en une solennelle déclaration des droits, que « le gouvernement est institué pour le seul bien des individus » ; il est si bien mené en lisière que toute « usurpation » des privilèges appartenant aux individus ou aux libres communautés d'individus lui est interdite.

L'union des Etats en gouvernement fédéral s'inspira des mêmes principes. Les articles de confédération (1781) proclament que chacun des Etats en entrant dans la ligue « retient sa souveraineté, sa liberté, son indépendance, ainsi que tout pouvoir, droit ou juridiction qui n'est point, par cette confédération, expressément délégué aux Etats-Unis, assemblés en Congrès. » La Constitution de 1789, base du gouvernement national, n'a été acceptée que sous la pression des événements. Elaborée par la Convention de Philadelphie, elle n'a force de loi que parce qu'elle a été sanctionnée par les conventions des Etats. C'est du peuple que procède tout pouvoir dans la nation, directement (chambre des représentants), ou indirectement (Président, Sénat, tribunaux fédéraux). « Les abus possibles du pouvoir semblant une bonne raison pour ne pas le conférer » (Marshall, dans Bryce, I, 306), le peuple concède à chacun de ses agents le moins de droits possible : il crée une législature de deux chambres, le Congrès, qui ne peut pas modifier la constitution ; il prend soin de mettre les Etats, comme les individus, à l'abri de toute agression de l'autorité centrale. — Chaque citoyen appartient de la sorte à deux sociétés

civiles : à la Nation chargée de poursuivre les fins communes, mais sans compétence hors de ce domaine restreint ; à l'Etat, faisceau des corps locaux indépendants en qui réside la souveraineté. « Le gouvernement des Etats reste le droit commun, le gouvernement fédéral, l'exception » (Tocqueville, I, 136).

La Constitution de 1789, née d'un compromis, était moins préoccupée d'établir un fort gouvernement national que de prévenir les maux qui en peuvent découler pour les autonomies particulières. Le régime qu'elle inaugurait était donc, en fait, suivant l'expression de Bryce, « la moins démocratique des démocraties » (I, 307). Elle eût pu donner naissance à un régime aristocratique. C'est d'elle, pourtant, que la démocratie américaine tire son origine.

Si l'esprit congrégationaliste s'est maintenu jusqu'au bout, la pratique, en un sens, n'a cessé de travailler contre lui. On est resté fidèle au principe de la souveraineté populaire : on l'a réalisé par des moyens autres.

L'idée d'autorité n'était pas étrangère aux premiers émigrants. A côté de la passion individualiste, il y eut, chez eux, un germe d'organisation autoritaire, résultant de leur foi au péché originel. L'individu est la source et le centre de tout pouvoir : le plein exercice de ses droits est la fin du gouvernement. Mais l'individu est quelque chose de mêlé : c'est de la société qu'il faut attendre l'élimination du mauvais ; pour assurer le développement de la vie individuelle, la société doit réfréner d'abord cette partie corrompue de la nature hu-

maine : John Winthrop le dit expressément (Tocqueville I, 51). Et c'est à cette fin que le peuple, comme l'ancienne église contractuelle, se lie, lui et ses agents, à tous les degrés de l'organisation sociale, commune, Etat, nation, par une constitution dont la lettre oblige.

Mais, avec la croissance de la société américaine, il devint nécessaire de pousser dans les faits l'application de cette idée.

A l'autorité abstraite de la lettre s'est substituée une autorité pratique et organisée. Le peuple n'attend plus d'une déclaration théorique, mais du pouvoir exécutif renforcé, la garantie de ses droits fondamentaux contre les empiètements de la législature (Bryce, I, 455). Dans presque tous les Etats, depuis 1870, le gouverneur a reçu des pouvoirs législatifs importants ; son droit de veto sur les actes de la législature a été étendu, la durée de ses fonctions accrue. L'autorité dont la constitution nationale était investie s'est peu à peu transférée à la Cour suprême chargée de l'interpréter, au gouvernement chargé de l'appliquer : la Cour suprême n'a cessé d'étendre, en même temps que sa propre juridiction, les attributions conférées par la constitution au gouvernement central ; la faiblesse du Congrès a fait la force du Président : en lui se ramassent pouvoirs et responsabilités.

L'autorité, en s'incarnant, s'est donc concentrée. Les privilèges de personnes, de familles, et de communautés ont disparu l'un après l'autre. La législation du partage égal, en matière de succession, « a partout

passé son niveau », et établi une sorte de « libre circulation des biens. » (Tocqueville, I,55). — Depuis longtemps les communes ont cessé d'être les seuls corps constitués dans l'Etat ; les comtés, puis les Etats, ont restreint leur compétence, particulièrement en matière financière ; l'Etat concède ou refuse à son gré le gouvernement local : on a vu l'Etat de Massachusets réorganiser le gouvernement municipal de Boston. — Enfin les Etats eux-mêmes, en entrant dans l'Union, abdiquèrent certaines de leurs prérogatives et perdirent leur esprit particulariste. Presque toutes les colonies avaient commencé par établir et doter une certaine forme de religion : les Etats, pour l'entente commune, furent amenés peu à peu à sacrifier leurs préférences religieuses. Au civil, bien que l'Etat possède une autorité inhérente et non déléguée, bien que la présomption légale soit toujours en sa faveur, le triomphe de l'opinion fédérale, curieusement soutenue par les Etats puritains du Nord, a fait passer, pratiquement, la souveraineté de l'Etat au gouvernement fédéral. Il est admis que le « gouvernement national peut exercer tous les pouvoirs essentiels pour maintenir et protéger sa propre existence, celle des Etats, et les rapports constitutionnels des Etats avec lui-même et entre eux » (cité par Bryce, I,323). Ce n'est plus seulement sur les sujets indivis, ou en cas de conflit, que la loi fédérale prime : l'interprétation de la Constitution, les trois amendements votés après la guerre de Sécession (de 1865 à 1870), les changements économiques et le besoin croissant d'une législation uniforme pour le

pays tout entier, ont peu à peu restreint la compétence des Etats aux affaires domestiques, et donné au Gouvernement national plein pouvoir en matière de taxation et d'emprunt, de réglementation du commerce, de protection des droits individuels contre l'arbitraire des Etats (Bryce, chap. XXXI à XXXV). De plus en plus, l'Etat et les autorités locales deviennent des agences, chargées du courant des affaires quotidiennes ; c'est à eux que le citoyen américain a affaire : mais c'est à la nation que va son intérêt : il regarde du côté de Washington comme le catholique du côté de Rome ; plus de politique locale : ce sont les questions fédérales qui déterminent la formation des partis dans les Etats. « C'est la Nation, et non plus l'Etat, qui représente à l'imagination populaire la souveraineté » : c'est la grandeur de la Nation qui nourrit le patriotisme du peuple américain.

Il y a eu concentration : il n'y a pas eu absorption. La décentralisation administrative est très grande ; une vie politique intense s'est maintenue dans les communes. « Le Congrès règle les principaux actes de l'existence sociale ; tout le détail en est abandonné aux législations provinciales » (Tocqueville I,194). Aux Etats est laissé le soin de l'administration intérieure. Les communes retiennent la plupart des services publics : la taxe, votée par la législature de l'Etat, est répartie et perçue par la commune. Nulle entrave n'est mise à la constitution de corporations permanentes et spontanées, conformément aux lois générales établies par la législature : leur progrès constant a sous-

trait les individus à la tutelle administrative. Le gouvernement, tout-puissant lorsqu'il s'agit d'assurer les intérêts communs, respecte donc les autonomies particulières dans leur domaine propre.

Un semblable changement, bien loin de contrarier le libre jeu de la démocratie, le rend plus efficace. La restriction du pouvoir législatif, l'accroissement de l'exécutif et du judiciaire, ne sont que des moyens pour assurer au peuple la possession et l'exercice régulier de ses droits. Le pouvoir législatif, que la démocratie primitive considérait comme la voix du peuple et avait exalté au détriment de l'exécutif, cessa très vite d'exprimer la volonté populaire : les responsabilités étaient malaisées à établir ; la fréquence des élections fit de la législature l'agent d'une classe politique, et l'éloigna du peuple. La démocratie nouvelle a mis en contact plus direct la masse des citoyens libres et le pouvoir central, détenteur de la souveraineté : la suprématie de l'exécutif et du judiciaire traduit dans la pratique la supériorité de la constitution sur la loi, c'est-à-dire de la volonté populaire sur ses agents ; les juges, le gouverneur d'Etat, le président, élus par le peuple, sont devenus les vrais représentants de l'autorité collective : ils sont plus proches du peuple qu'une assemblée ; ils échappent moins facilement au contrôle populaire ; ils expriment mieux, et réalisent plus vite, la volonté populaire. Enfin, cette volonté populaire s'exprime plus librement : on ne soumet plus à une convention, mais au referendum, les projets constitutionnels ; la suppression des barrières

entre groupes a rendu plus intenses les larges mouvements d'opinion ; partout, c'est la consultation expresse ou tacite de la volonté populaire qui a remplacé les décrets des assemblées d'élite.

Ainsi, il n'y a en Amérique qu'un seul pouvoir, celui du peuple, et ce pouvoir se distribue à tous les organes de la vie publique sans être accaparé par aucun d'eux. La substitution d'une autorité une et forte aux autorités éparses et jalouses a marqué le triomphe définitif, on pourrait dire l'avènement, de la démocratie.

Un tel fait est gros de conséquences. Quelques mots suffiront à en indiquer la signification religieuse.

La démocratie n'est pas une création des sociétés anglo-saxonnes, ni du groupe congrégationaliste. Elle est fille du christianisme ; elle est entrée dans le monde avec lui ; elle s'est développée avec l'Eglise, et par l'Eglise. La démocratie américaine, premier exemple d'une société complète organisée sur ce modèle, doit son origine à deux dogmes chrétiens : la communion des saints, — et le péché originel. Mais le christianisme qui lui donna naissance était un christianisme protestant, qu'un isolement parfait, puis une série d'amincissements progressifs, avaient réduit à l'état de principe pur. Il s'est manifesté à l'usage que le principe tout seul n'est pas une forme viable ; il ne représente que le degré le plus bas de l'organisation. A mesure que l'organisation a crû, le principe de l'indépendance et de la souveraineté populaire a paru s'obscurcir : il entrait seulement dans les faits et se réalisait. — Ce qu'on perçoit d'un bout à l'autre de cette

histoire, par derrière les transformations et le progrès de la machine, c'est l'esprit d'un peuple façonné par le christianisme : mais l'inspiration puritaine et congrégationaliste des premiers jours s'en est retirée peu à peu. La démocratie américaine, sans cesser d'être chrétienne, a cessé d'être protestante : le christianisme qui l'anime et qui la supporte est un christianisme catholique.

Il restera à déterminer, par les faits, la relation de l'Eglise, qui incarne ce christianisme, avec la société, qui incarne cette démocratie, et l'Etat, qui la régit. Il restera à voir le parti que l'Eglise catholique a tiré de pareilles opportunités. Mais, pour juger et de sa situation présente et de son avenir en Amérique, il faut jeter les yeux sur le changement survenu dans les idées religieuses du peuple américain. Avec le déplacement de la vie sociale, qui a délaissé les campagnes pour les villes, avec la circulation, caractéristique du monde moderne, les idées sont devenues les agents directs de toute transformation, juridique, sociale, religieuse.

A vrai dire, nous n'entrons pas ici dans un domaine nouveau. Tout s'entretient : la religion ne se sépare point de l'Eglise ; et l'Eglise se meut avec le siècle. Il est impossible de comprendre l'histoire religieuse et ecclésiastique de l'Amérique, si l'on s'obstine à la considérer isolément : à chaque instant s'y perçoit le contrecoup des grands événements de la vie publique ou des subtiles retouches de l'organisation sociale, — sans que d'ailleurs les faits perceptibles conditionnent jamais

complètement, ou suffisent à expliquer ce progrès.

A ne tenir compte que de l'état initial des Eglises en Amérique, à ne considérer que les croyances qui faisaient leur force, on eût pu croire que le développement religieux de l'Amérique dût être tout différent de ce qu'il est. L'Eglise se donnait à tâche la régénération de la société ; mais son puritanisme lui interdisant toute compromission, elle n'avait qu'un moyen d'accomplir sa tâche sans en être diminuée, sans avoir jamais à s'abaisser vers une société indigne : c'était de se lier assez étroitement à la société politique pour que les deux ne fissent qu'un, et grandissent du même pas. Les dissidents, contraints par la persécution à revendiquer l'indépendance du spirituel et du temporel, ne s'aperçurent pas qu'une fois les maîtres, ils retournaient à l'erreur protestante des Eglises d'Etat. Une religion civile eût pu sortir de leur foi, comme une théocratie eût pu naître de leur constitution politique : et la conception protestante, anti-catholique, des « droits du peuple » condamnait l'une et l'autre à demeurer fragmentaires, sous peine de déchéance.

Il y avait quelque chose de nouveau dans cette foi : elle ne ressemblait pas, en tout point, à celle du vieux monde. Le mot attribué au premier pasteur congrégationaliste d'Amérique, Higginson : « Nous sommes venus mettre en pratique la partie positive de la Réforme », définit assez bien cette attitude originale des chrétiens d'Amérique. Une Eglise, pour eux, ne se justifie plus par sa tradition seule ou par les marques surnaturelles dont elle se prévaut : ses seuls titres de

noblesse, ce sont ses services ; Dieu se reconnaît à ce qu'on fait pour lui. Et l'Eglise, semble-t-il, servira d'autant mieux qu'elle sera moins astreinte au système rigide des formules doctrinales et des pratiques sacramentelles, gênantes pour l'homme d'action, promptes à engendrer la controverse et les divisions. Le christianisme américain portait en lui une « religion d'esprit » et « d'humanité ».

Cependant le problème n'était pas aussi simple. Tant qu'elle avait été exclue du gouvernement, mise hors la loi civile et religieuse du pays, la congrégation dissidente pouvait se donner, sans crainte de démenti, l'illusion de présenter, à la société impure qui la persécutait, le modèle d'une société complète, Etat-Eglise, fondée sur la justice. Tant qu'elles vécurent à part, dans un pays neuf, la congrégation séparatiste de Plymouth, la compagnie puritaine de Boston, purent croire qu'elles avaient enfin établi sur terre le royaume de Dieu. La fusion intime des intérêts matériels et de la vie religieuse est aisée dans de petites communautés, en marge de la grande, chez qui la division du travail est encore embryonnaire. Mais lorsque la communauté s'élargira, lorsqu'une même œuvre unira les communautés jusque-là distinctes, lorsque les intérêts matériels se compliqueront comme les services qu'ils commandent, l'Etat, plus fort et plus spécialisé, ne se retournera-t-il pas contre la communauté ? L'Etat peut devenir athée. Même s'il demeure le serviteur docile de la religion, la multiplicité des sectes et des opinions, qui maintenant se coudoient dans une société unifiée,

ne lui permet plus de reconnaître et d'établir l'une d'entre elles, à l'exclusion des autres : il ne saurait davantage légiférer pour chaque cas. Le mieux sera donc que l'Etat ignore les diverses organisations religieuses, tout en facilitant la tâche de chacune d'elles.

Que feront les Eglises alors? vont-elles se rétracter, et s'enfermant dans leur isolement, se contenteront-elles, comme par le passé, de se donner en exemple à la société? La mission dont elles se sentent investies, l'esprit pratique qui les anime, le leur interdisent ; les fidèles ne pourront bâtir, de ces moellons épars, le grand édifice de la nation, ni convertir et absorber la masse des nouveaux-venus, s'ils ne renoncent à leur culte exclusif de la pureté et de l'indépendance. L'Eglise, désormais séparée de l'Etat, neutre en politique, mais toute proche du peuple, devra se montrer assez souple pour s'adapter aux besoins de la société, assez forte en même temps pour la discipliner : elle n'éduquera pas le peuple, si elle n'a des formules sûres et maniables ; elle ne le tiendra pas, si elle n'est elle-même fortement constituée. Son indépendance spirituelle rend plus distincts et plus singuliers ses principes propres : le caractère purement laïque de l'Etat, de la pensée moderne, détachés d'elle, ne lui laisse point d'espoir que l'Etat, que la pensée, acceptent jamais spontanément ses croyances, si réduites fussent-elles. L'Eglise devra donc se résigner à être encore ce qu'elle a toujours été, un scandale pour le monde ; le monde ne se pliera pas à ses règles, s'il ne sent pas qu'elle les impose avec autorité, au nom d'un idéal supérieur

qu'elle n'a pas forgé, mais que la nature, incomplète, appelle, que l'individu réclame pour la mise en valeur de ses qualités, dont la société a besoin pour s'acheminer vers plus de justice.

Ainsi, le jeu naturel des institutions et des idées, le temps surtout, allaient se charger de démêler, dans l'inspiration originelle du christianisme américain, le bon et le mauvais, c'est-à-dire le durable et le transitoire, qui s'y confondaient. L'évolution est très nette, bien qu'elle soit loin encore d'être achevée.

Par l'établissement de la tolérance et la destruction des Eglises d'Etat, l'idéal religieux s'est dégagé, puis s'est fait reconnaître comme tel. — Il n'y est pas arrivé d'un seul bond. Au Connecticut, sans doute, on avait dès le début manifesté quelque indulgence « pour les personnes de sens et de piété qui inclinaient au Presbytérianisme » ; en 1706 les lois contre les Quakers furent rappelées ; on toléra, à partir de 1708, une dissidence modérée ; les Episcopaliens en 1727, les Quakers et les Baptistes en 1729, furent exemptés des taxes à payer pour la religion établie ; en 1784 enfin, la liberté du culte, avec égalité des droits, était accordée à toutes les confessions chrétiennes : mais tout citoyen était encore tenu d'appartenir à quelque église, et de contribuer, pour sa part, aux dépenses religieuses de la communauté ; s'il ne se rattachait expressément à aucune organisation religieuse, il se trouvait inscrit d'office sur les listes de l'Eglise établie. En Massachusets, la Déclaration de 1776 reconnaissait encore à la législature le droit d'autoriser les villes, paroisses et

autres corps politiques, à maintenir un culte pnblic de Dieu, et à enjoindre à tous les sujets l'assistance aux prêches. Il fallut attendre 1818 au Connecticut, 1834 en Massachusets, pour que la dissociation fût complète. L'Union, à vrai dire, l'avait rendue inévitable : en Maryland, en Virginie, l'agitation en faveur du désétablissement, provoquée par le grand Réveil de 1733, avait éclaté tout de suite après la Déclaration d'Indépendance ; la Constitution de Virginie, dès 1776, avait déclaré que « tous les hommes ont également droit au libre exercice de la religion » : l'Act de 1785 pour l'établissement de la liberté religieuse consacra ce droit. La Constitution des Etats-Unis et le premier amendement statuent qu'aucun test religieux ne sera requis pour l'exercice d'une fonction publique, et que le pouvoir civil n'interviendra ni pour favoriser, ni pour restreindre l'exercice d'un culte.

Dès lors, au spirituel comme au matériel, les Eglises, tant qu'elles ne violent pas les règles sociales, échappent au contrôle du pouvoir civil. Elles rentrent dans le régime du droit commun. Elles bénéficient des avantages qu'un régime libéral, respectueux des fondations antérieures et du droit d'association, accorde à tout groupement volontaire formé ou non en corporation, selon la loi ordinaire (Bryce, II, 702). Chaque Eglise a donc la liberté de s'organiser, d'établir son propre système de juridiction, ses propres règles de foi et de discipline, de lever ses fonds et de les employer à sa guise ; elle possède tous les droits afférents à la personnalité civile : comme l'individu, elle peut ester en

justice, actionner et être actionnée, exercer une action pour empiètement. Comme toute association, elle est justiciable des tribunaux de droit commun : mais les questions de propriété et de discipline ecclésiastiques, lorsqu'elles sont portées devant les tribunaux civils, sont traitées comme des questions de contrat : « Les tribunaux dont la compétence s'étend aux affaires temporelles de l'Etat ne s'arrogent aucune autorité, excepté au cas où il y aurait lieu de protéger les droits civils des tiers, ou de faire respecter la paix publique. Toutes les questions relatives à la foi, aux pratiques suivies dans l'église, et à ses membres, sont de la compétence des tribunaux ecclésiastiques auxquels les membres de l'association se sont volontairement soumis. » (Décision judiciaire, citée par Chambrun, 476). Ainsi la loi ne connaît que la personne morale, et non la personne ecclésiastique. L'Eglise, seule maîtresse chez elle, est libre absolument, dans les limites de la légalité.

Une fois dépris de la politique, rien n'empêchait plus l'idéal religieux de croître et de se préciser. Une ère de reconstruction religieuse s'annonce dès 1820. C'est alors que se formule la pensée unitarienne, fille des premières églises congrégationalistes : allégée des dogmes calvinistes, adoratrice « de Dieu seul », elle montre dans le Christ le type supérieur et le modèle de l'humanité, dans le christianisme, le support de tout le développement moderne. Channing est tourmenté d'un besoin d'harmonie et d'unité : il hait la controverse ; il rêve d'une communauté d'esprits

libres, qui n'aiment que le vrai et ne suivent que le Christ ; le catholicisme le séduit, par son caractère d'universalité et par l'accord qu'il fait régner dans les esprits ; c'est de France qu'il attend la religion de l'avenir. — Ces tendances se retrouvent partout. A Brook-Farm, en 1841, les Transcendantalistes essaient, sur une petite échelle, de réorganiser la société en la pénétrant de christianisme : les Eglises deviennent, en quelque sorte, l'âme de la communauté, sans dépendre d'elle pour leur organisation matérielle ou financière ; elles apprennent à l'individu à se renoncer, par l'action.

Le protestantisme américain s'ouvre. Au moment même où l'Etat lui échappe, il affirme sa prise sur la société : des deux principes qui se contrariaient en lui à l'origine, le libre examen et la communion des saints, le premier s'efface, le second grandit. La liberté individuelle n'est plus assimilée à cette liberté de choix dont les prédicateurs de la grâce, dont Jonathan Edwards avaient déjà signalé la vanité : Emerson enseigne que la vraie liberté se mesure à l'intensité ; pour Henry James, « l'homme n'agit vraiment que si quelque chose agit en lui, pour lui. » On ne se fiera donc plus indistinctement à toutes les inspirations individuelles ; on ne croira plus que Dieu parle derrière chacune d'entre elles, que la révélation se fasse à nouveau, pour chaque homme, à chaque moment du temps : c'est « la société » qui est « rédemptrice de l'homme » ; c'est par elle que Dieu se manifeste à l'individu ; l'autorité sociale guide et soutient la liberté de la personne.

Il semblait qu'on touchât du doigt le fondement de l'autorité, la tradition, et son organe, l'Eglise. Le malheur est que cette religion d'esprit n'était qu'esprit : elle soupira vers un catholicisme nouveau ; mais les aspirations seules ne suffisent pas à la vie de l'Eglise. Tandis que l'esprit unitarien façonnait d'une manière durable le christianisme américain, l'Eglise unitarienne dépérissait. Cet esprit tout pur finit lui-même par se corrompre. Après avoir découvert la source de la vie individuelle, Henry James détruit l'individualité : il reproche à l'Eglise d'enseigner le salut des âmes, au lieu du salut de la race ; il fait de Dieu un symbole impersonnel. Channing ne croit pas qu'on puisse supprimer la controverse si l'on ne rejette d'abord tout dogmatisme ; l'Eglise de l'humanité sera donc une Eglise sans dogmes : mais, sans dogmes, pas d'apostolat ; la religion aboutit à une philanthropie vague, qui ne peut se transmettre, ni s'enseigner. A peine l'Eglise saurait-elle croire en sa mission : elle n'a presque rien à porter au monde.

C'est le catholicisme qui, vers le milieu du siècle, profita de ces expériences et les compléta. La foi au catholicisme sortit de la foi en l'humanité, lorsque cette foi devint agissante. « Je ne croyais qu'en l'humanité, écrit Brownson ; le seul Dieu que je reconnusse était le divin dans l'homme. » Le souci de l'action immédiate et efficace le convainquit de la nécessité d'une hiérarchie : « Pas de liberté sans ordre ; pas d'ordre sans autorité. » Comment voir clair en soi ? Qui réprimera, dans l'homme, les écarts d'un mysti-

cisme suspect? L'autorité sociale est bien vague et ne connaît pas tout l'homme; la société civile n'a pas reçu de mandat : « Pour distinguer si les mouvements internes viennent ou non de l'Esprit Saint, il faut avoir recours à l'autorité de l'Eglise. » La haine du régime aristocratique institué par la Réforme, et des symboles qu'elle substitue à la réalité, l'inquiétude produite par l'action dissolvante de ses forces contraires, tout cela, vers 1844, mena Brownson, comme Hecker, à la recherche d'une foi concrète, incarnée dans une organisation visible, supérieure à l'individu, capable de le guider avec autorité, et qui, par sa perpétuité, assurât pour chaque époque, pour chaque état social, le progrès humain. Tous deux vinrent au catholicisme, à l'Eglise, comme à la seule société enseignante. Du coup, l'âme individuelle reconquiert la place qu'elle avait perdue : l'Esprit, dit Hecker, agit doublement, par les inspirations individuelles qui vivifient l'âme, par l'autorité ecclésiastique qui les juge; la hiérarchie une fois affermie, l'homme une fois lié à l'Eglise, il peut oser sans crainte. Qu'est-ce que l'Eglise? « Dieu agissant directement sur les hommes par une organisation visible, et, par les hommes, sur la société. »

C'est lorsque l'orthodoxie protestante, associée au « nativisme » des groupes autonomes et aux formules d'une philosophie incomplète, s'est brisée, pour arriver à une seule croyance, l'humanité, à un seul espoir, l'unité de l'humanité, c'est alors qu'on s'élève au catholicisme : ainsi de ces Unitariens anglais, qui adhèrent aux rites et aux doctrines du catholicisme.

s'éveiller à ce fait central, indéfinissable, que chacun traduit en sa langue, que les Américains appellent l'humanité, c'est déjà, par avance, se soumettre à l'Eglise. La philosophie de l'humanité, bien loin d'être un aboutissant, n'est qu'une préparation. Mais les systèmes survivent longtemps à l'idée qui les provoqua. Quelques hommes brûlent les étapes, et marquent le terme : les machines suivent de loin. C'est le cas en Angleterre ; c'est aussi le cas en Amérique. Les Américains n'ont pas suivi Hecker dans sa conversion, pas plus que les Anglais n'ont suivi Newman : mais on peut dire qu'avec Hecker la démocratie américaine et la pensée américaine se sont converties au catholicisme.

Cette conversion lente a déjà manifesté quelques-uns de ses effets dans les milieux qui lui sont le plus réfractaires, dans les confessions protestantes. La tendance moderne, héritée des Unitariens, à voir dans le surnaturel, non pas un principe à part, mais l'achèvement de la nature, fait qu'en allant au cœur de la nature, ou de la société, « forme spirituelle de la nature », un Bushnell retrouve aisément, et sans scandale, l'inspiration divine. La nature s'élargit au point que le miracle y rentre ; et le miracle, en rentrant dans la nature, ne perd rien de sa valeur distinctive. De plus, malgré certaines apparences, et en dépit des vues souvent trop rapides d'un peuple trop affairé, l'esprit positif des Eglises protestantes d'Amérique les amène à reconnaître le prix des dogmes : leur positivisme d'action, qui n'est pas du tout notre positivisme, bien loin

de leur faire voir dans la spéculation et la pratique deux espèces distinctes entre lesquelles il n'y aurait pas de pont, les a toujours convaincues de la « liaison indissoluble » que l'un et l'autre entretiennent : l'économie politique est inséparable de la morale, et la morale ne se tient que par la doctrine chrétienne. Penseurs et synodes n'ont cessé de proclamer cet accord. Le fait qu'on peut déduire, de dogmes différents, des règles morales identiques, ne prouve pas que ces dogmes ne soient rien, mais que le principe en diffère moins que la formule. Les Eglises s'entendent d'abord sur les conséquences pratiques : les formules toutes sèches sont ce qui divise ; mais les Eglises ne s'entendent dans la pratique que pour mieux s'unir sur les principes. Le protestantisme américain s'est aperçu que la paix n'est pas durable lorsqu'elle est faite d'insouciance dogmatique, comme au bel âge du congrégationalisme, ou lorsqu'elle s'appuie sur un minimum d'exigences, comme le demandaient les Unitariens. Seuls, les dogmes suppriment la controverse : la haine des dissensions mène donc au respect des dogmes ; l'hérésie, cette « opinion particulière », est proscrite à cause des schismes qu'elle engendre. Mais, ces dogmes, où les trouvera-t-on ? La vie est trop courte et trop serrée, l'histoire montre trop clairement le danger des constructions factices et les amertumes, puis les divisions, qu'elles font naître, elle prouve trop le prix de la continuité, pour qu'on se refasse une dogmatique. On demandera donc à l'Eglise son enseignement. On s'est tenu, d'abord, à l'enseignement des

quatre premiers siècles ; puis on est redescendu jusqu'au sixième ; et l'on finira par ne plus rien supprimer de l'histoire de l'Eglise.

L'unité se fait progressivement dans ce sens. Schismes et hérésies, de 1835 à 1845, déchirèrent toutes les confessions : il y eut scission, chez les Presbytériens, entre l'Ecole ancienne et l'Ecole nouvelle ; chez les Unitariens, entre les orthodoxes et les panthéistes ; chez les Méthodistes et les Baptistes, entre le Nord et le Sud. D'autres subdivisions suivirent. La folie des Eglises s'est passée : on ne se bat plus sur un verset de la Bible ; on ne se sépare plus pour une différence de latitude. Les Presbytériens, après la guerre (1869), ont pansé les plaies du grand schisme de 1837 ; le synode pan-anglican se fonde en 1867, l'Alliance presbytérienne en 1876, la Conférence œcuménique méthodiste en 1881. La multiplication des sectes s'est arrêtée : des tentatives de cohésion se produisent entre elles ; le développement consolide les grands types d'organisation ecclésiastique, aux dépens des sectes. « Si un vrai chrétien découvre que la croyance de son Eglise n'est plus défendable, il ne quitte pas l'Eglise, mais il tâche d'y faire luire la clarté qui est en lui. »

On a renoncé au rêve d'une Eglise protestante fondée sur la seule croyance en Dieu. Ceux mêmes qui croient que l'Eglise de l'avenir sera religion d'esprit, la conçoivent comme mettant en œuvre les Eglises existantes. Les faits sont clairs : le sectes en qui s'est incarné le culte tout pur du vrai, ou de l'humanité, Quakers et Unitariens, se meurent. Aux Sociétés éthiques,

nées d'un judaïsme réformé, un Juif signalait leur impuissance à tenir lieu d'Eglises, et l'évolution inconsciente qui les entraîne vers l'Eglise de Rome. Le projet de réunion élaboré cette année même (1906) par les Congrégationalistes, les Frères, et une petite Eglise méthodiste, proclame ce qu'aucune d'entre ces Eglises n'avait adopté pour elle-même, *l'adhésion aux anciens symboles de l'Eglise*. Les adversaires du dogmatisme sont ceux-là mêmes qui demandent la réforme des écoles du Dimanche, et l'adoption d'un catéchisme. L'Eglise épiscopale, à mesure qu'elle se pénètre des idées catholiques, se relève : en 1893, elle a accueilli Briggs, excommunié par les Presbytériens pour sa critique avancée. La première, parmi les Eglises séparées d'Amérique, elle a eu le courage, dès 1847, de s'opposer à l'entraînement superficiel des Réveils, et de montrer que cet enthousiasme très riche, mais mêlé, doit rentrer dans l'Eglise, se plier à la prêtrise et aux sacrements, pour servir Dieu efficacement, et convertir le monde « en une génération » — ou en plusieurs.

Les autres Eglises n'ont pas, comme elle, le privilège d'une organisation catholique presque intacte : le chemin qu'elles ont à parcourir est plus long ; du moins elles le voient, et s'y engagent. La critique a ruiné leur foi en l'infaillibilité de la Bible. La société où elles vivent leur apprend que l'idéal de la démocratie ecclésiastique primitive, et l'espoir de la fédération, cette forme nouvelle de l'individualisme, sont condamnés par l'âge moderne : ni l'un ni l'autre ne convient à cette *société spirituelle* qu'est l'Eglise. Rome a

concentré ses forces sur le dogme de l'institution divine de l'Eglise; elle a agi sagement : la société s'y rend ; et il emporte le reste. Les Eglises protestantes, elles aussi, ont besoin d'un centre créateur, « de quelque chose qui ait la nature de l'autorité » : leur réveil se fera par la restauration de la hiérarchie et de la tradition, des dogmes, des sacrements. (Sterrett : *The Freedom of authority*. Forsyth : *Hibbert Journal*, 1906).

Renan écrivait déjà, il y a un demi siècle, (*Et. d'Hist. relig.* 1857, p. 377) : « Avec son symbole épuré Channing évite-t-il mieux que les théologiens catholiques les objections de l'incrédulité? Hélas non... J'avoue que pour ma part j'accepterais plus volontiers l'autorité de l'Eglise que celle de la Bible. L'Eglise est plus humaine, plus vivante ; quelque immuable qu'on la suppose, elle se plie mieux aux besoins de chaque époque... Le catholique prenant le dogme tel que le temps l'a fait et sans l'approfondir est, en un sens, plus près de la grande philosophie que le protestant, qui cherche à revenir sans cesse à une prétendue formule primitive du christianisme ».

Il n'y a, entre Renan et les Américains, qu'une différence ; mais elle est significative. Ils ne se contentent pas, comme lui, de saluer l'Eglise. Ils y vont.

Tandis que le développement démocratique et religieux de la société américaine se suspend de la sorte au catholicisme, qu'est-il advenu de l'Eglise catholique elle-même ?

Elle s'est accrue merveilleusement. Vers l'époque où

l'Eglise fut détachée du vicariat apostolique de Londres et érigée en préfecture apostolique (1784), elle comprenait un petit troupeau de 20 000 fidèles, et 24 prêtres, sous la direction spirituelle de John Carroll. En 1789 la hiérarchie catholique fut établie en Amérique, et Carroll nommé premier évêque de Baltimore. Le système des fidéicommis (*trusteeism*), et l'esprit schismatique latent qu'il avait engendré, menaçaient de diviser la petite Eglise. Les difficultés s'accrurent encore après que l'immigration eut commencé : les diverses nationalités se fondaient mal en une seule communion ; le défaut presque complet d'instruction catholique, l'isolement des paroisses, l'absence d'un fort gouvernement central qui eût donné à chacun des évêques, ainsi unis, plus d'autorité dans son diocèse, et plus de pouvoir pour restreindre les tendances séparatistes des prêtres, toutes ces causes rendaient précaire l'existence d'une Eglise perdue au milieu des congrégations protestantes. Les préjugés contre le Papisme mirent longtemps à disparaître (émeute de Philadelphie, 1844 ; *Know nothingism* de 1855) ; ils se fortifiaient du préjugé régnant contre les Irlandais, et de la crainte de toute intervention étrangère : le clergé catholique avait aux yeux des Américains le tort de se recruter dans les classes ignorantes, et parmi les étrangers ; l'*Ami de la Religion* signalait justement, en 1833, que « le grand malheur de la religion catholique aux Etats-Unis, c'est qu'il ne se fait point de prêtres dans le pays. » — Assez vite, d'ailleurs, les catholiques américains manifestèrent leur esprit libéral et leur pouvoir d'adapta-

tion. Ils étaient pauvres et en minorité ; cette situation de fait les poussa à adopter les doctrines démocratiques et à favoriser les mouvements d'émancipation. Tocqueville en avait déjà fait la remarque (I, 348) : au contraire du protestantisme, qui « porte les hommes bien moins vers l'égalité que vers l'indépendance », le catholicisme, s'il « dispose les fidèles à l'obéissance, ne les prépare pas à l'inégalité » : au-dessous du prêtre, tous sont égaux. On se soumet aux dogmes sans les discuter ; on abandonne à la libre recherche la vérité politique : « Les catholiques des Etats-Unis sont à la fois les fidèles les plus soumis et les citoyens les plus indépendants. » — La démocratie américaine devait trouver dans le catholicisme son allié naturel.

Le temps a fait germer ces semences, pendant que l'Eglise elle-même, dégagée des liens qui la gênaient, s'est élargie et fortifiée. Par le nombre seul de ses adhérents et par son organisation, l'Eglise catholique est aujourd'hui une force, dans la République des Etats-Uuis. Elle compte plus de douze millions de fidèles. Tandis que les confessions protestantes rivales, méthodistes et baptistes, dominent dans les districts ruraux, elle est surtout puissante dans les villes : elle est ainsi installée au cœur de la nation, dans les centres d'où rayonnent les idées et d'où la vie se distribue. Boston, la vieille cité puritaine, est à moitié catholique, Chicago est peuplé d'un million de catholiques, New-York d'un million et demi.

L'Eglise catholique a été la première à bénéficier du régime de séparation. Affranchie, comme toutes les

Eglises, de la tutelle de l'Etat, sans avoir à souffrir d'une politique vexatoire, reconnue, et parfois aidée financièrement, comme association d'utilité publique, l'Eglise a pu développer en toute liberté, sans compromis ni mélange d'aucune sorte, ses principes de gouvernement ecclésiastique. Nulle part la discipline catholique n'est aussi cohérente qu'en Amérique. Les évêques des 89 diocèses ne relèvent que de leurs métropolitains et du Pape. Ils n'ont rien gardé du fonctionnaire ; l'Etat n'intervient ni pour surveiller l'administration diocésaine, ni pour réglementer les rapports des évêques entre eux et avec Rome ; ils sont libres de former de nouvelles paroisses, de fonder écoles et hôpitaux, de se concerter et de s'assembler ; tant que les lois communes sont observées, l'Etat ignore leurs démarches. Tous les trois ans, dans chacune des quatorze provinces, le métropolitain convoque ses suffragants ; chaque année les archevêques se réunissent à Washington ; de loin en loin, l'Episcopat américain tout entier s'assemble en Concile plénier. L'Eglise d'Amérique se rattache fortement à Rome ; c'est le Saint-Siège qui nomme les nouveaux évêques, sur la présentation d'une liste de trois noms préparée par le clergé et ratifiée, avec ou sans modification, par l'assemblée provinciale des évêques. En 1892, la difficulté d'un appel au Saint-Siège amena l'établissement de la délégation apostolique de Washington, chargée d'« examiner et de trancher, sur le renvoi de la Propagande, les décisions rendues canoniquement par les évêques et les métropolitains. » D'autre part, le caractère tout

religieux d'un Episcopat désigné par le clergé, nommé par le Pape, le tempérament démocratique de ces évêques nouveau-régime, leur donnent plus de prise sur leur diocèse. Les fidèles s'intéressent plus directement aux œuvres, dont le maintien est dû à leur générosité : après les luttes survenues en 1822 à Philadelphie, en 1839 à New-York, entre fidèles et évêque, les laïques ont continué à s'associer pour souscrire les fonds et nommer le conseil d'administration de la paroisse ; mais ils n'ont plus cherché à empiéter sur les droits du curé et de l'évêque. Enfin le caractère restreint des groupements paroissiaux, la surveillance par le clergé de tous les inscrits, unis en associations, permettent aux prêtres et aux fidèles de se tenir en rapport constant.

Une telle Eglise peut faire beaucoup pour la rénovation d'une société telle que l'Amérique. Eglise très romaine, l'union étroite avec Rome et les catholiques du vieux monde la préserve d'un américanisme de type gallican, d'un patriotisme exclusif, du mépris de la spéculation ; Eglise nationale au sens plein du mot, elle est d'autant mieux préparée à agir sur la société américaine qu'elle dépend moins de l'Etat et des partis politiques.

Tocqueville avait nettement perçu ce dernier aspect de la vie catholique aux Etats-Unis (I, 352, 358) : « Les prêtres américains se prononcent d'une manière générale en faveur de la liberté civile... ; cependant on ne leur voit prêter leur appui à aucun système politique en particulier. Ils ont soin de se tenir en dehors

des affaires, et ne se mêlent pas aux combinaisons des partis. — On ne peut donc pas dire qu'aux Etats-Unis la religion exerce une influence sur les lois ni sur le détail des opinions politiques, mais elle dirige les mœurs. »

L'effort malheureux des catholiques de New-York, qui s'étaient organisés en 1841 pour soutenir les candidats favorables à la subvention des écoles confessionnelles, n'eut d'autre résultat que de fortifier le parti anti-romain : leur exemple ne fut pas suivi, ni leur tentative renouvelée. Depuis, l'Eglise s'est bien gardée de se compromettre dans les aventures politiques. Les partis se sont succédé, les castes se sont brisées, de nouveaux intérêts, de nouvelles classes, de nouvelles races sont apparus sans qu'elle en souffrît. Les catholiques se sont déclarés en faveur de la neutralité de l'enseignement communal, avec justice égale pour toutes les croyances. Ils n'ont pas de journaux quotidiens, mais seulement une presse hebdomadaire : la paix intérieure de l'Eglise a gagné à ce régime ; ses rapports avec les pouvoirs et l'opinion publique en sont devenus plus aisés.

Séparée de l'Etat, l'Eglise se rattache étroitement à la nation. — Elle a foi dans l'Amérique et dans les institutions américaines ; elle croit qu'une mission spéciale a été départie au peuple américain. La tâche qu'il faut accomplir en ce pays, à cette heure, elle la revendique comme sa tâche propre (Ireland, 73) : « Notre œuvre, c'est de rendre l'Amérique catholique... La conversion de l'Amérique devrait toujours être

présente à l'esprit des catholiques américains, comme un devoir suprême dont Dieu ne les dispensera pas. » Dieu a promis de sauver son Eglise en tout temps : il n'y manquera pas ; mais Dieu n'a pas assuré la permanence ni la splendeur de l'Eglise dans un pays déterminé. Aux hommes d'y travailler ; à eux de faire l'avenir ; à eux de jeter le peuple américain tout entier dans le bon combat pour le triomphe du vrai.

Comment conquérir l'Amérique à l'Eglise ? En révélant aux Américains l'Eglise telle que Dieu l'a faite, maîtresse de progrès, achèvement spirituel de la société.

Dès l'origine le catholicisme en Amérique apparut comme le soutien et la consécration religieuse du patriotisme américain. Chaque fidèle est un citoyen de la grande République, et s'en glorifie ; les prêtres se mêlent à la nation ; Cheverus, premier évêque de Boston, entre en relation avec les dissidents, fait des conférences publiques : « Quand les assemblées législatives révisèrent le serment civique, elles adoptèrent sa rédaction » ; Hecker porte la barbe à l'américaine. Il plaît au Cardinal Gibbons « que les catholiques prennent une part active à la vie nationale et fassent en toute circonstance acte de bons citoyens ». Mgr Ireland déclare que le patriotisme est une vertu catholique, et que les hommes les plus dévoués aux institutions du pays devraient être les adeptes de la vérité catholique. A maintes reprises, à l'exposition de Chicago en 1892, à celle de saint Louis en 1903, les princes de l'Eglise d'Amérique agirent à titre de représentants

du peuple américain et appelèrent sur lui, en son nom, les bénédictions du Dieu tout-puissant.

Mais le patriotisme qui anime l'Eglise n'a rien de commun avec l'impérialisme batailleur d'une fraction du peuple : il n'excuse pas, il flétrit, certaines de ses manifestations ; il signale à la génération présente le devoir d'expier les fautes des générations passées, de celles qui opprimèrent nègres et Indiens. Ce patriotisme ne se nourrit pas des préjugés de races : il les combat. L'Eglise d'Amérique a refusé de se diviser en congrégations de langues diverses et en Eglises nationales, comme le demandaient les groupes étroits, les canadiens français, les Allemands, soutenus par Cahensly. Elle a perdu bon nombre de fidèles parmi les immigrants, qu'elle fondait trop vite dans une population encore protestante. Mais, en sauvant sa forte organisation, elle a assuré l'unité du pays, et elle a maintenu le cadre où allaient s'ordonner les éléments multiples que l'immigration déversa en Amérique après 1829, et que les chemins de fer, après 1830, répandirent à travers le pays. Tout catholique américain est *citoyen du monde* : parce que chacun, grâce à l'Eglise, est devenu le citoyen d'une patrie, et le fidèle d'une Eglise universelle.

Nulle Eglise, de l'aveu de tous, n'a fait plus pour les classes pauvres, qui ne viennent ni aux sociétés éthiques, ni aux églises instituées. Nulle n'a manifesté plus de sympathie pour la multitude qui souffre, et ne s'est montrée plus soucieuse de « lui apporter la charité, et, ce qui lui est bien plus nécessaire et bien plus

rare : la justice. » Nulle ne s'est plus pleinement et plus pratiquement conformée aux prescriptions de Léon XIII affirmant au monde les droits du travail. « Notre Eglise est l'Eglise du peuple », déclarait Mgr Ireland : lorsqu'en 1902 on convint de nommer une commission d'arbitrage pour mettre fin à la grève de Pensylvanie, et lorsqu'il fallut désigner, à côté des autres compétences techniques, « l'autorité en sociologie », c'est Mgr Spalding que choisit Roosevelt, et qu'agréèrent patrons et ouvriers, — et ce grand exemple évoquait le souvenir de Manning mettant fin à la grève des dockers de Londres.

L'Eglise a travaillé plus directement à la conversion du peuple américain. Convaincue que l'Amérique est au fond un pays chrétien, et que le protestantisme, comme système religieux, est voué à une dissolution irrémédiable, il lui a suffi de collaborer à l'œuvre du temps : sans chercher à détruire ce qu'ils ont, elle donnera aux hommes ce qui leur manque (Ireland., 83, 108). Hecker rêvait d'abolir la douane, et d'ouvrir les portes de l'Eglise à tous ceux qui cherchent et ne sont guidés que par la raison. Ses idées aboutirent à la formation d'une petite communauté de missionnaires, les Paulistes, que ne liait aucun vœu, et qui se recrutait exclusivement parmi les Américains. L'influence qu'exerça cette poignée d'hommes sur la société américaine est extraordinaire : les protestants y voient le présage d'une ère nouvelle. La mission aux non-catholiques est sortie de leurs efforts : depuis 1893, une bande de missionnaires séculiers a été établie dans les

divers diocèses, et mise à la disposition des évêques ces nouveaux apôtres s'abstiennent de toute controverse : ils se contentent d'exposer la foi catholique, de répondre aux objections contre Dieu et la vie future, de montrer en l'Eglise catholique la continuatrice de l'œuvre du Christ dans l'humanité, et la seule société qui puisse combiner, avec une organisation élastique où chaque race, chaque individu puise ce qui lui convient, une unité d'action dont le fédéralisme protestant n'offrira jamais qu'un succédané.

L'Eglise en Amérique a cessé depuis longtemps de « prendre ses quartiers d'hiver dans les sacristies : « l'esprit chagrin de certaines sections de l'Eglise, qui se résignent mal au progrès, tâchent de le supprimer en l'anathématisant, ou « s'aventurent à la onzième heure », a fait place ici à un optimisme vigoureux qui se dégage de tout ce qu'il y a de caduc dans le passé pour embrasser tout ce qu'il y a de fécond dans l'avenir. Ce faisant, l'Eglise ne renonce pas à ses principes ; elle ne dénie pas implicitement le caractère « surnaturel » de ses origines et de son enseignement : elle croit que ce qu'il y a de fécond dans les idées modernes est en accord avec le surnaturel, en procède, et ne fait que révéler un nouvel aspect du divin ; dans les aspirations du siècle, la science, la liberté, la démocratie, la justice sociale, le progrès matériel, l'Eglise discerne des idées chrétiennes, seulement démarquées. Elle proclame que toute vérité est orthodoxe, parce que toute vérité vient de Dieu : elle ne recule devant aucune des audaces du vrai (Mgr Ireland à Fribourg, mai 1906).

Elle croit que l'Eglise s'est adaptée et s'adaptera à tous les régimes, sans se confondre avec eux, ni passer lorsqu'ils passeront : mais le gouvernement du peuple par le peuple est, de tous, celui qui convient le mieux à l'Eglise catholique (Ireland, 35, 42). La croisade nouvelle sera de réconcilier l'Eglise et le siècle : « leur union est assurée ».

Ces idées ont déjà rayonné au dehors, dans la vieille Europe. Rome n'a condamné le faux laïcisme (*Non sine magno*, 2 août 1822), et le faux américanisme (*Testem benevolentiæ*, 22 janvier 1899), que pour mieux reconnaître et sanctionner le catholicisme d'Amérique : dans sa lettre au cardinal Gibbons (15 avril 1902), Léon XIII a loué en termes d'une justesse admirable l'œuvre accomplie dans la société américaine par ces « esprits dociles et ces âmes ardentes ». — Par eux, l'avenir se fait.

La conception catholique de l'Eglise n'a pas eu seulement pour résultat de façonner le régime social destiné à régner sur les temps nouveaux. L'Eglise elle-même est entrée en contact avec ce régime : et tous deux s'en sont bien trouvés. Le protestantisme, issu d'une société qui confondait l'Eglise et l'État, aboutit à faire de l'Eglise la servante de l'Etat. L'époque actuelle, qui les sépare, dissout les Eglises établies : elle rejette du côté de Rome celles qui ne s'en étaient jamais déprises ; les autres vont grossir le nombre des sectes. Mais les sectes, hier encore en pleine croissance, ne peuvent durer sous cette forme éphémère : elles sont trop éloignées de la société; elles n'auraient

chance de se maintenir que si la religion pouvait demeurer à part de la société, et l'inspiration individuelle s'épanouir dans l'isolement : rêve permis sans doute, et qu'on a souvent conçu, mais que les faits condamnent. Car l'Eglise, à mesure qu'elle rompt les liens factices qui la soumettaient à l'Etat, vit davantage de la vie de la société. — La démocratie moderne ne s'accommode point des groupes protestants autonomes : la fédération est devenue nécessaire ; elle s'est déjà faite entre les groupes ; elle va se faire entre les Eglises. La fédération prétend ne pas toucher aux autonomies particulières : mais on sait ce qu'il est advenu de la démocratie américaine. La fédération préparera donc — sans la produire — l'Eglise. D'autre part, l'union des Eglises obéit à une loi constante : lorsque deux corps ecclésiastiques se soudent, c'est le plus organisé qui donne à l'autre son organisation.

Ainsi les Eglises montent lentement vers l'Eglise. Le jour où l'Eglise romaine aura achevé l'œuvre de réforme intérieure que les temps commandent, ce jour-là elle pourra accueillir dans sa société visible les Eglises séparées, prêtes désormais à recevoir le complément de vérité qu'elle tient en réserve. L'Eglise, alors, rénovera la société, comme elle rénove aujourd'hui l'âme de ses fidèles.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Consulter : TOCQUEVILLE, *La démocratie en Amérique* (je cite d'après l'édition de 1850, en 2 vol.).

James BRYCE, *The American Commonwealth* (2 vol. Je cite d'après la 3e édition anglaise. Une traduction en 4 vol. a paru chez Giard et Brière, 1900-1902).

A. de CHAMBRUN, *Droits et libertés aux Etats-Unis* (Paris, Thorin 1891).

La plupart des citations faites dans la seconde partie sont données par H. BARGY, *La religion dans la société aux Etats-Unis* (Paris 1902), et par A. HOUTIN, *L'Américanisme* (Paris 1904). Lire aussi : L. W. BACON, *A history of American Christianity* (preface by J. Bryce, London, 1899).

Sur l'Eglise catholique, en plus des ouvrages mentionnés : Th. O'GORMAN, *A history of the R. C. Church in the U.-S.* (*American Church History series*, t. IX, New-York, 1895. Important surtout pour les origines).

Félix KLEIN, *Au pays de la vie intense* (2e éd., Paris, 1904).

Les discours de Mgr IRELAND réunis et publiés sous le titre de l'*Eglise et le siècle* (Paris, 1902), pourraient servir de charte à l'Eglise d'Amérique.

CONCLUSION

Les dernières grandes leçons que nous offre l'histoire de l'Eglise sont consolantes : le kulturkamp a fait la force du catholicisme en Allemagne, et l'a pour ainsi dire obligé à révéler sa valeur politique et sociale. En France, la persécution du ministère Combes a décidé une renaissance catholique qu'on peut dès maintenant considérer comme plus importante encore, et plus décisive, parce qu'elle est la suite d'une plus longue histoire et qu'elle fait mieux pressentir l'histoire de demain.

Nous avons vu que depuis les origines, à l'époque romaine, l'Eglise a réellement dirigé la civilisation, non seulement en donnant une règle de morale, mais encore en organisant des institutions politiques et sociales, en inspirant les grands sentiments qui groupent les hommes, et sans lesquels il n'y aurait pas de vie politique.

Depuis 1870, une nouvelle phase a commencé dans l'histoire de l'Eglise ; cette phase nouvelle démentira-t-elle le reste de l'histoire, — ou bien pouvons-nous affirmer, d'après l'expérience de ces trente-cinq an-

nées si remplies, mais si confuses, que l'Eglise conserve toute sa fécondité, qu'elle reste indispensable à la société et que celle-ci est trop foncièrement chrétienne dans son organisation intime pour qu'il lui soit possible de répudier le catholicisme sans périr ?

A quelle utilité supérieure répond aujourd'hui le catholicisme? Et quels sont, pour mettre à l'épreuve, une fois encore, sa vertu sociale, les besoins essentiels de la société actuelle ? Nous en discernons deux : l'un concerne l'organisation sociale, à l'intérieur de chaque Etat ; — le second concerne les relations internationales.

Certains prétendent que le christianisme a échoué dans son œuvre sociale, que cette œuvre, au moins, est finie, et qu'une doctrine nouvelle, le socialisme, peut seule, désormais, faire valoir efficacement le droit des humbles. La rivalité du catholicisme et du sociacialisme domine aujourd'hui toutes les conditions de la politique intérieure des Etats.

Le socialisme a cet avantage apparent d'être plus spécialisé que l'Eglise pour cette tâche, et de n'être point, comme elle, embarrassé de traditions et de précédents qui peut-être ne répondent plus à la situation amenée par la transformation économique du XIX[e] siècle. Mais l'avantage apparent n'est plus qu'une irrémédiable infériorité, si la question sociale reste avant tout une question morale, si elle est destinée à se poser toujours sous des formes nouvelles, comme elle s'est toujours posée, parce qu'une amélioration réalisée permettra toujours d'en apercevoir d'autres

réalisables. Seule, alors, une puissance morale, qui soit en même temps une puissance organisée, et un organisme visible, — seule une puissance qui ait ses traditions, et dont l'action soit continue dans le temps, peut travailler à l'amélioration des conditions sociales. Le socialisme est, pour une part, une résultante, une manifestation du malaise social ; il le traduit avec force, plus encore qu'il n'y rémédie, plus encore qu'il n'apaise les milliers de souffrances individuelles dont ce malaise traduit la plainte, immense et assourdie, comme la rumeur de la mer.

Chercher, au nom de la science, une sorte d'équilibre entre des forces égoïstes en présence dans la société, s'imaginer que cette combinaison une fois trouvée, dispensera d'un effort constant — et mutuel — pour la réalisation de la justice, c'est en réalité rendre impossible tout progrès. L'avènement progressif de la justice sociale ne dépend pas d'un parti politique, ni même d'une classe.

L'Eglise seule peut inspirer cette œuvre ; ne fût-ce que par sa situation historique, par son rôle prépondérant dans la formation de notre société et de notre civilisation, elle seule est à même de mettre en pleine valeur une organisation qui vient d'elle. On peut déplorer, si l'on veut, toute cette longue histoire qui a fait notre société chrétienne, — on peut la déplorer, mais non pas la recommencer ; et la guerre faite à l'Eglise consiste presque toujours à reprendre ses idées en les démarquant — ou même simplement à en réserver à l'Etat l'exécution matérielle. Il ne s'agit pas, en

somme, de savoir si l'Eglise a qualité pour commencer à s'occuper de la question sociale, mais de savoir s'il est quelque raison nouvelle qui l'empêche de poursuivre une œuvre qui est sienne Or, si cette œuvre a jamais été ralentie, c'est à l'époque où l'absolutisme a prétendu asservir l'Eglise ; nous assistons précisément au divorce entre l'Eglise et l'Etat absolutiste. L'Eglise, après avoir été utilisée par un Etat peu soucieux des améliorations sociales, reprend son indépendance. Son évolution politique, qui amène les catholiques à jouer un rôle constitutionnel, permet à l'action de l'Eglise d'être publique en même temps que privée, et d'améliorer, comme il est indispensable, à la fois la loi et les hommes. La dénonciation du Concordat efface des institutions le souvenir qu'elles conservaient de ces tentatives faites pour associer l'Eglise aux intérêts de l'absolutisme et qui avaient presque éteint son ardeur réformatrice. Cette torpeur, aussi funeste au catholicisme qu'à la société, avait été la meilleure raison d'être du socialisme, et la justification, encore insuffisante de ses attaques contre l'Eglise. Celle-ci, aux préventions du socialisme a répondu par une hostilité proportionnée, c'est-à-dire exagérée. Malgré les conditions nouvelles qui sembleraient devoir l'apaiser, le conflit devient plus aigu : le socialisme, qui, depuis longtemps, a rejeté, au nom de la science, la religiosité où il se complaisait à ses origines, prend aujourd'hui les caractères d'une Eglise organisée et intolérante, avec des dogmes (et des hérésies), des pontifes (et des excom-

munications). Les nécessités de l'action le conduisent à imiter, à son insu, le christianisme des premiers temps, et à restaurer l'unité, l'autorité, la hiérarchie qui lui paraissaient autrefois si méprisables. Par malheur, il n'est guère probable qu'en ressemblant davantage à l'Eglise catholique, il devienne pour elle plus juste ; plus la ressemblance est grande, plus âpre est la rivalité : on ne lutte plus seulement pour faire le bien, mais pour en avoir le monopole.

Ce n'est pas tout : le socialisme vient de subir, en France, une influence néfaste qui pèse encore sur lui. Après avoir hautement répudié toute solidarité avec les anciens partis politiques *bourgeois*, il s'est compromis avec le plus *bourgeois* d'entre eux au mauvais sens du mot, avec le parti radical. Le ministère Combes semblait avoir consacré cette alliance entre le parti radical, tout de négation et de haine, et le socialisme qui pourtant est plus et mieux qu'un parti. C'est même dans les rangs des socialistes que cette combinaison avait trouvé l'homme à tout faire, le fournisseur toujours achalandé de phrase et de sophisme. Et c'était là un grave symptôme : car l'alliance n'était pas due à l'ascendant d'une volonté originale, qui entraîne aujourd'hui, et demain peut disparaître quoique sa vanité pût donner à entendre, l'ex-vice-président de la Chambre, avait été, non l'entraîneur d'hommes, mais le représentant le plus typique d'une certaine médiocrité mentale et morale, d'un opportunisme nouveau jeu, moins courageux que celui des premiers opportunistes. En lui, se sont traduites d'une

façon plus ronflante que chez ses camarades, les aspirations d'un parti que vient de chatouiller pour la première fois le fumet de l'assiette au beurre; mais c'est bien le parti, qui, dans sa constitution intime a subi la crise qu'il avait méritée; le porte-bannière est irresponsable; peu importe, depuis qu'un coup d'épingle l'a fait disparaître de la vice-présidence, qu'il réussisse plus ou moins ses essais de regonflement, et que ce socialiste trouve, pour assurer son élection, les moyens les plus radicaux : il ne compte pas. Quant à la crise du parti, elle est sortie de la période aiguë, et la convalescence est commencée; non pas seulement parce qu'il a, dans le Parlement bon nombre de représentants sincères, quelques-uns de haute valeur, — mais surtout parce que des éléments non parlementaires le vivifient et lui font une réserve de santé; à la différence du parti radical qui a bien dans le pays des bulletins de vote tous les quatre ans, mais non pas des partisans actifs et fidèles.

Les beaux jours de la délation et les derniers soubresauts du ministère Combes ont rendu la situation plus nette : la distinction a recommencé de se faire entre un syndicat de politiciens qui ont à leur service des machines votantes — et les représentants des électeurs socialistes. La dernière consultation électorale a abouti à cette constatation que, pour le parti radical, rien n'est perdu, fors l'honneur. Ce succès même ne recollera pas les deux morceaux dépareillés du Bloc. La suppression salutaire des partis réactionnaires de droite contribue à faire disparaître l'alliance factice du

socialisme avec les réactionnaires de gauche. L'anticléricalisme tend à passer de mode, pourvu que l'Eglise veuille bien y aider.

Quelle est donc l'attitude de l'Eglise à l'égard du socialisme? Sans remonter jusqu'à Pie IX, qui condamnait surtout dans le socialisme un parti hostile à l'existence de l'Etat pontifical, nous trouvons dans les Encycliques de Léon XIII des condamnations formelles de la doctrine socialiste. L'Encyclique *Diuturnum* 29 juin 1881 met ensemble « le *communisme*, le *socialisme*, le *nihilisme*, monstres effroyables qui sont la honte de la société et qui menacent d'être sa mort. » Mais ce qui est plus significatif encore, c'est le langage que tient le Pape dans l'Encyclique *Rerum Novarum*, sur *la condition des ouvriers* : « Les *socialistes* pour guérir ce mal [le résultat à la cupidité, de la concurrence effrénée, de l'usure, des monopoles du capital] poussent à la haine jalouse des pauvres contre ceux qui possèdent, et prétendent que toute propriété de biens privés doit être supprimée... mais pareille théorie, loin d'être capable de mettre fin au conflit, ferait tort à l'ouvrier, si elle était mise en pratique. D'ailleurs, elle est souverainement injuste, en ce qu'elle viole les droits légitimes des propriétaires, qu'elle dénature les fonctions de l'Etat et tend à bouleverser de fond en comble l'édifice social. » Le Pape condamne ici une méthode, — et un but. « En substituant, dit-il encore un peu plus loin, à la providence paternelle la providence de l'Etat, les *socialistes* vont *contre la justice naturelle* et brisent les liens à la famille. » Mais si la condamna-

tion est formelle, elle est limitée : « Par tout ce que nous venons de dire, on comprend que la théorie *socialiste* de la propriété collective est absolument à répudier... » Par malheur, il est arrivé souvent aux partis politiques qui se sont réclamés du catholicisme, de condamner dans le socialisme bien autre chose encore, bien des réformes pratiques, qui, cependant, auraient pu être considérées comme une réalisation partielle de la doctrine catholique et de la parole du Pape. Il y a là un grave malentendu, mais qui ne paraît pas destiné à durer toujours ; — d'abord parce que le socialisme renonce peu à peu à la logique dangereuse des théories, parce que, à l'épreuve, le socialisme réformiste s'est seul montré efficace, ensuite — et surtout — parce que la séparation aura pour effet de libérer l'Eglise du catholicisme politique qui la compromet malgré elle, et de l'*isoler* pour son plus grand avantage de tout protecteur intéressé. La séparation termine ainsi l'œuvre que Léon XIII n'avait pu complètement achever et qui consistait à dégager l'Eglise de toute solidarité factice avec un parti politique ou avec une classe sociale. Et c'est un des meilleurs arguments qui puissent engager les catholiques sincères à tirer parti résolument de la séparation. Une entente n'est pas impossible entre des socialistes plus strictement fidèles à leur idéal et les catholiques plus purement catholiques. Au reste, que des lois d'amélioration sociale — ou d'autres lois — soient obtenues par l'action concordante de socialistes et de catholiques, ou qu'elles soient obtenues malgré leurs conflits, elles n'en réaliseront pas moins, par des

apports successifs, d'anciennes doctrines de l'Eglise, et par là, elles favoriseront la diffusion du catholicisme, dont la pratique sera rendue par elles plus naturelle.

Le socialisme se montre de nos jours, jusqu'ici, plus actif et plus passionné que l'Eglise à dénoncer les abus, mais il atteint plus vite qu'elle les limites de son action, car il ne peut agir sur un adversaire que par la force ou si l'on veut par une sorte de pression extérieure; l'adversaire c'est la masse, médiocre et satisfaite, qui n'appartient pas plus à l'Eglise qu'à lui mais qui jusqu'à ce jour portait souvent l'étiquette *catholique* : quand par l'effet de la loi cette masse deviendra distincte du catholicisme, il faudra bien, au lieu de voir en elle le résultat de l'éducation catholique séculaire, pour le plaisir de rabaisser la doctrine de l'Eglise, regretter qu'elle n'ait pas encore fait sentir à ces âmes l'action par laquelle elle transforma dans l'Empire romain les maîtres et les esclaves ; et l'on s'apercevra sans doute que si la société n'a pas encore reçu de l'Eglise ce service indispensable que seule peut lui rendre l'Eglise, c'est que celle-ci a été constamment soumise aux gênes de l'Etat.

S'il manque au socialisme, pour supplanter l'Eglise, un élément moral qu'il ne peut se donner, il rencontre aussi dans l'œuvre proprement matérielle qu'il se propose un obstacle qui, pour l'Eglise, n'existe pas au même titre, et loin d'être une gêne, devient un stimulant : les frontières entre les nations, les lignes de douanes entre les Etats, puissances économiques, em-

pêchent en effet que des lois internationales, réglant la production et la consommation, soient établies, ou que, si on les établit, elles soient justes; mais l'influence de l'Eglise, qui agit par les âmes d'abord, traverse ces frontières comme la lumière traverse le cristal, et le catholicisme, qui domine les nations, met en valeur les qualités plus *spécialement* développées dans chacun de ces groupes *spécialisés.*

Nous sommes amenés par là à la seconde des grandes questions que nous nous étions posées : qu'est le catholicisme au regard des patries, et quelle est sa valeur internationale ?

La société, sans le levain chrétien pouvait se contenter de l'unité superficielle de la patrie romaine; faut-il en conclure que le christianisme a été un principe de division ? et qu'il est responsable de tout ce que la division des patries a pu faire de mal ? Et pouvons-nous échapper à cette alternative: reprocher à l'Eglise, au nom de la patrie, son internationalisme, — ou, au nom de l'humanité, lui reprocher le morcellement des nations, morcellement qu'elle a favorisé et consacré ?

Il est certain que l'ancienne solidarité entre l'Eglise et la patrie n'est pas seulement de fait, mais aussi de doctrine. Les services que l'Etat romain était incapable de lui rendre, l'Eglise les a reçus des nations nouvelles qui se constituaient, et elle s'est habituée à voir dans la diversité des aptitudes nationales un élément indispensable de succès pour la réalisation de son œuvre si riche et si complexe; elle a loué cette diversité, elle a

recommandé l'amour de la patrie de toute son autorité (1). Sur ce point, les mots dont elle se sert ont pu changer, mais non pas sa volonté. « La piété, disait-elle au Moyen Age, requiert que nous ayons une affection pour notre principe. Or, le principe de la génération, pour chacun de nous, c'est son père et sa patrie. Donc, il faut qu'à l'endroit de ces deux êtres l'homme soit animé d'un bon vouloir (2). » On peut voir par les encycliques de Léon XIII et par ses lettres au clergé et aux fidèles des divers pays que cette doctrine n'a fait que se développer.

Le Souverain Pontife ne sépare jamais le bien de la religion de celui de la patrie ; quand, dans des pays donnés, il combat certaines législations hostiles à l'Eglise, il entend procurer en même temps le bien de la patrie. « Si nous voulons, dit-il, juger de ces choses sainement, nous comprendrons que l'amour surnaturel de l'Eglise et l'amour naturel de la patrie procèdent du même éternel principe. Tous les deux ont Dieu pour auteur et pour cause première, d'où il suit qu'il ne saurait y avoir entre les devoirs qu'ils imposent de répugnance ou de contradiction (3). » Un peu plus tard, Léon XIII disait encore, à propos des catholiques de France : « Nous les avons exhortés à redoubler d'amour et d'efforts dans la défense de la foi catholique en même temps que de leur patrie : deux devoirs de pre-

(1) V. dans le beau livre de G. Goyau : *L'idée de patrie et l'humanitarisme*, Introd. p. XXVI. Paris, Perrin, 2e édit. 1902.

(2) Cité par Goyau, *loc., cit.*

(3) Encycl. *Sapientiæ christianæ*, 10 janv. 1890.

mier ordre, *auxquels nul homme en cette vie ne peut se soustraire* (1). »

Ces citations montrent qu'il est difficile de séparer ce que l'Eglise attend du patriotisme et ce qu'elle lui confère en retour ; c'est que l'amour de l'Eglise et celui de la patrie ne peuvent grandir sans se fortifier mutuellement ; il en est ainsi de toutes les affections profondes : pourvu que leurs objets soient bien distincts — et ici, la distinction sera de plus en plus nette ; — plus chacune d'elles prend de place dans les âmes, plus elle fait grande la place des autres.

Mais il ne suffit pas de signaler, d'une façon générale « tout ce que le patriotisme emprunte à la religion de clairvoyance et de dévouement (2) » ; on peut par des exemples précis, actuels, montrer cette influence salutaire. C'est encore à Léon XIII que nous emprunterons le plus frappant, peut être, de ces exemples ; le Pape montre que si l'union religieuse était réalisée, grâce à l'influence de l'Eglise ainsi assurée « il s'opérerait un rapprochement entre les nations, chose si désirable à notre époque pour prévenir les horreurs de la guerre. — Nous avons, dit-il, devant les yeux la situation de l'Europe. Depuis nombre d'années déjà, on vit dans une paix plus apparente que réelle. Obsédés de mutuelles suspicions, presque tous les peuples poussent à l'envi leurs préparatifs de guerre... On en est au point que l'on ne peut porter plus longtemps

(1) Encycl. aux Catholiques de France, 16 février, 1892.
(2) Léon XIII à Mgr Mathieu 28 mars 1897.

les charges de cette paix armée. Serait-ce donc là l'état naturel de la société? Or, impossible de sortir de cette crise et d'entrer dans une ère de paix véritable si ce n'est par l'intervention bienfaisante de Jésus-Christ. Car, à réprimer l'ambition, la convoitise, l'esprit de rivalité, ce triple foyer où s'allume d'ordinaire la guerre, rien ne sert mieux que les vertus chrétiennes et surtout la justice... (1) »

Telle est l'action de l'Eglise : d'une part, elle consacre comme de véritables personnes morales des groupes que ni la race, ni la langue, ni la terre, ni la communauté des intérêts présents ni celle des souvenirs ne suffiraient à fixer ; grâce à elle, ils s'attachent à une œuvre morale spécialisée, et la continuité de cette œuvre commencée depuis des siècles, enrichie de tant de sacrifices et d'efforts, leur assure une vitalité originale contre laquelle toute violence échoue à la longue, chaque patrie étant nécessaire à toutes les autres, spécialisées elles aussi pour agir efficacement ; — d'autre part, elle donne à toutes ces patries conscience de leur solidarité dans son catholicisme ; elle fait circuler entre elles les résultats acquis de leurs efforts spécialisés, elle leur fait sentir qu'elles se complètent mutuellement et elle les unit dans une affection supérieure. L'internationalisme de l'Eglise, fondé sur des raisons morales, non seulement ne risque pas de déchoir en antipatriotisme, mais encore rend la patrie plus réelle et plus sacrée.

(1) Lettre apostolique *Præclara postulationis*, 20 juin 1894.

Les temps qui commencent verront la condamnation de cet internationalisme impuissant qui, fondé sur les intérêts matériels égoïstes et sur la lâcheté, fauteur de guerre civile, hostile à la patrie dont la réalité sans cesse plus solide le gêne, prétend aussi vaincre et remplacer l'Eglise. S'il est loyalement appliqué de part et d'autre, le régime de la séparation, substitué en France à celui du Concordat qui restaurait, dans l'intention de Napoléon, le gallicanisme, permettra cette collaboration féconde de l'Eglise et de la patrie, plus distinctes, et plus confiantes l'une dans l'autre. Cette expérience de *séparation* — séparation d'ailleurs toute relative, pourrait en se généralisant être un puissant motif d'*union* des Eglises; et l'on peut dès maintenant prévoir l'époque où, dans les pays civilisés, les Eglises nationales n'ayant plus de raison d'être, et chaque nation devenant une patrie originale et consciente, l'unité catholique préparée par les Papes se réalisera.

Et c'est là, pour les catholiques de France, une nouvelle et forte raison d'utiliser la loi de séparation, c'est-à-dire, d'abord, de l'accepter. Les épreuves que leur réservent les articles malveillants introduits dans le texte législatif ne sauraient leur faire négliger les avantages d'une situation à laquelle le texte lui-même, bon gré mal gré, est soumis. Des risques matériels immédiats ne sont pas tout dans une entreprise ; l'Etat a rejeté sur l'Eglise tous ces risques, comme un legs de la situation antérieure ; il en a même ajouté d'autres, arbitrairement ; il n'en reste pas moins vrai que le progrès de la séparation part de l'Eglise. Il s'agit moins

de savoir si elle acceptera la séparation (puisque c'est elle surtout qui en avait besoin,et qui l'a décidée), que de savoir *comment* elle s'accommodera de la loi de séparation. La récente assemblée des évêques de France (30 mai, 1er juin 1906), est un symptôme décisif à cet égard; elle a, somme toute, accepté franchement la loi. La *ralliement* qui avait excité tant de défiances par son aspect trop politique (la faute en était aux partis qui l'interprétaient avec leur mentalité), le ralliement est un fait accompli ; et il s'est accompli au milieu des rumeurs de persécution et de guerre religieuse.

Une époque nouvelle commence donc, en France, pour l'Eglise ; nouvelle, mais attendue, et plus conforme aux traditions que le régime ancien. Les catholiques de France vont se trouver dans une situation unique, car on ne peut leur comparer les fidèles d'aucun pays où soient pratiqués des régimes de séparation ; non seulement les séparations ne se ressemblent pas, mais encore la situation historique du catholicisme en France rend toute assimilation illusoire. En revanche, par cela seul qu'il est libéré de la tutelle de l'Etat, le catholicisme de France va communiquer beaucoup plus naturellement avec le reste du catholicisme qu'il connaissait mal jusque-là, surtout celui de l'Angleterre et de l'Amérique ; les catholiques de ces divers pays vont enfin profiter de la richesse de leur expérience religieuse, due à la diversité de leur histoire. Le catholicisme transparaîtra plus pur et plus large, à travers moins d'obstacles et moins de contingences.

A ne considérer même que la France, les catho-

liques cesseront en tous cas de souffrir de cette déchéance que cause, dans un groupe, la masse des indifférents, parqués là par hasard ou par intérêt ; il naîtra moins de catholiques, peut-être ; mais plus de gens se convertiront au catholicisme, et ceux qui viendront seront des forces nouvelles. La solidarité sera plus étroite entre les prêtres et les fidèles, et par là plus féconde. A l'unité que le Concordat faisait extérieurement en permettant des abus de l'autorité, se substituera une union faite d'estime réciproque et d'un besoin constamment ressenti. La loi elle-même impose la forme de l'association, c'est-à-dire la forme propre de l'Eglise, aux ecclésiastiques et aux fidèles qui, avant elle, vivaient trop souvent sous un régime de *vraie et foncière séparation*.

« Ce qui me rend donc favorable, dit M. l'abbé Hemmer, à la formation des associations cultuelles, ce n'est pas la plaintive résignation de gens qui craignent le pire en offrant une résistance, c'est la joie de voir l'Eglise contrainte de sortir de son immobilité, et amenée, au besoin malgré elle, à se donner un merveilleux instrument d'entreprise et de conquête morale... Les catholiques..., sur le terrain religieux, n'avaient compris l'association que sous la forme étroite des congrégations religieuses qui leur aliénaient la sympathie du monde laïque et leur suscitaient toutes sortes de défiances. Par ailleurs, c'est aux socialistes, aux révolutionnaires, aux mutualistes qu'ils avaient abandonné ou peu s'en faut, la mise en branle d'une force immense qui menaçait à se tourner contre elle [l'Eglise].

Or, voici qu'elle est réduite à lier fortement le faisceau de ses paroisses et de ses diocèses, à stimuler le dévouement de ses associés et à multiplier leur force par leur groupement... Les nécessités vitales de leur foi et de leur Eglise vont les faire entrer [les catholiques] à pleines voiles dans un magnifique mouvement de progrès social, et les pousseront à devenir sans le savoir les défenseurs de la liberté contre le jacobinisme anticlérical (1) ».

Nous sommes conduits à cette conclusion que l'Eglise ne peut pas être mise à part de la société civile, qu'elle est par conséquent, mêlée à la vie politique et à la vie sociale, que, dans ce domaine elle joue non un rôle passif, mais un rôle de féconde initiative ; et, en particulier, que les circonstances actuelles requièrent son action énergique.

Pour vivre, l'Eglise a bouleversé l'empire romain, parce qu'elle vit de propagande et de moralisation ; elle a agi, alors et depuis lors, et elle continuera d'agir comme un levain ; car il lui reste à conquérir et à moraliser. Au Moyen Age elle a d'abord assumé l'administration temporelle et le gouvernement de la société civile ; c'est un véritable devoir que les circonstances lui imposèrent ; mais tout devoir comporte des risques ; l'administration des choses temporelles favorise l'in-

(1) H. HEMMER, *Revue Catholique des Eglises*, avril 1906, p. 229-230. Outre sa brochure qu'on peut dire classique : *Politique religieuse et séparation*, M. l'abbé Hemmer a publié sur ce sujet une série d'articles admirables de force et de lucidité (Voir *Revue Catholique des Eglises*, janvier, mars, avril 1906).

trusion dans l'Eglise de ce que l'Evangile appelle le « monde » ; or, le « monde » quand il observe du dehors l'Eglise qu'il a corrompue, affecte de ne pas reconnaître son œuvre, et attribue la corruption à cette discipline catholique qu'il déteste. De là un malaise général de la société, et des remèdes qui aggravent les maux. Cette longue laïcisation, qui s'est continuée du XIIIe siècle à nos jours, s'est faite au milieu des épreuves et des erreurs. Elle consistait pourtant à libérer l'Eglise d'un fardeau accablant pour elle, à lui restituer toutes ses énergies pour le développement de sa doctrine religieuse ; elle consistait d'autre part à associer l'Etat à l'œuvre civilisatrice dont l'Eglise a l'initiative, mais que la loi et la police (au sens que l'antiquité donnait à ce mot) peuvent seules fixer dans la pratique, pour permettre des progrès nouveaux. L'Eglise ne s'est pas toujours assez défendue contre les habitudes qui l'attachaient insensiblement à ses fonctions provisoires ; — l'Etat de son côté a rarement revendiqué ses devoirs propres, qu'il appelait ses droits, sans quelque brutalité. A la vérité, les responsabilités, si on pouvait les apprécier ne pourraient en tous cas pas être dissociées. L'avidité que la société civile a mise à revendiquer des fonctions qu'elle n'avait pu toujours remplir, et la passion que l'Eglise a mise à défendre ses positions, sont deux aspects d'un même sentiment, commun à toute une époque, à toute une civilisation, qui englobe à la fois la société civile et la société religieuse.

Aussi bien, répétons-le, ces deux sociétés se pé-

nètrent, et, pour une bonne part coïncident ; de telle sorte que la notion vulgaire de l'Eglise est très confuse ; les uns comprennent, en parlant de l'Eglise, uniquement les prêtres, ou même le Pape, d'autres dont l'attention est accaparée par le tapage, confondent l'Eglise avec les violents qui la compromettent dans les luttes politiques, et qui, trop souvent, ne sont catholiques qu'à l'Etat civil ; il peut même arriver qu'il n'y ait aucun lien apparent entre l'Eglise visible et les enfants perdus dont on la rend responsable ; mais le Jésuite ou « la Congrégation » pour certains esprits simples, explique tout : il y a là un de ces mystères que la « Raison » elle-même accepte. La première de ces façons de concevoir l'Eglise est fort incomplète, la seconde est fausse. Toutes deux sont décevantes pour qui veut apprécier la politique de l'Eglise. Sans doute c'est à Rome qu'il faut chercher la direction générale de cette politique, surtout depuis 1870; les divers écrits de Léon XIII en sont un monument admirable ; mais la Papauté, qui s'est toujours plue à reconnaître les différences des temps et des lieux, n'entend donner ses directions que sous leur forme la plus *catholique,* laissant aux fidèles des divers pays le soin d'appliquer les principes généraux aux circonstances particulières. C'est malgré lui que le Pape peut être amené à se départir un moment de ce rôle supérieur, quand son intervention est rendue nécessaire par les imprudents qui, sous prétexte de servir l'Église, violent directement (parfois à leur insu) quelqu'un de ses préceptes essentiels : c'est ce qui s'est produit en

France lorsque tout un parti n'a pas voulu suivre le *Ralliement*.

Il reste donc qu'il n'y a pas de « politique de l'Eglise » qui puisse être contraire aux prescriptions du chef de l'Eglise, qui, même, ne s'inspire de ces prescriptions, — mais, presque toujours, ce sont les fidèles, d'accord avec leurs évêques, qui peuvent, dans les circonstances particulières, sur les lieux mêmes, reconnaître la manière la plus efficace d'appliquer les principes généraux.

Les « hommes de bonne volonté » ne sont pas toujours la majorité, et il arrive que ces principes soient non pas traduits, mais trahis dans l'application. Comme le Pape fait observer ses décisions par une autorité purement morale, plus les rebelles sont éloignés de l'esprit chrétien, moins il a de prise sur eux, c'est sur ceux qui sont déjà ses meilleurs et ses plus fidèles serviteurs qu'il a le plus de pouvoir : on ne se soumet pas au Pape : on lui est d'avance, soumis — ou bien l'on est, d'avance, rebelle. Il est donc d'une injustice criante de reprocher à « l'Eglise » précisément ce qu'elle ne peut empêcher, ce dont elle n'est pas responsable ; bien plus, de la frapper comme par représailles, comme si elle n'était pas la première à souffrir des intrus qui exploitent son prestige ; bien plus encore, de saisir ce prétexte pour la frapper au cœur, en ménageant les vrais coupables. Cette hypocrisie doublée de sottise a un nom en français : c'est l'anticléricalisme. A vrai dire, il y a deux sortes d'anticléricalisme, l'un, que Waldeck-Rousseau définissait dans une lettre à M. Mille-

rand non comme une politique, mais comme une manière d'être inhérente à tout gouvernement (1), — et qui se justifie par l'obstination de l'Eglise à conserver solidairement ce qui lui est essentiel et ce qui lui fut temporairement utile ou ce qui lui fut imposé, l'autre qui combat l'Eglise pour elle-même, et non les excès de zèle de ses mauvais serviteurs ; c'est ce dernier sentiment et non l'autre, tout négatif, qui mérite vraiment la dénomination d'anticléricalisme. Les anticléricaux, justifient leur existence par celle des cléricaux, et réciproquement. Les uns et les autres ont ce point commun, qu'ils méconnaissent le caractère de l'Eglise, et sont pour elle un danger. Quelles que puissent être, chez certains, la sincérité des convictions et la noblesse des intentions, il ne faut pas plus chercher la politique de l'Eglise dans la *Croix* ou dans la *Vérité française*, ou encore dans la *Libre Parole* et dans le *Gaulois*, qu'il ne faudrait chercher la politique socialiste parmi les opinions de M. Jaurès.

Mais comment enfin reconnaître où est véritablement cette politique, et comment la dégager des éléments impurs que le « monde » y mêle ? Il n'est pas admissible qu'une puissance dont l'action est si considérable

(1) « L'anticléricalisme est une manière d'être constante, persévérante et nécessaire aux Etats ; il doit s'exprimer par une succession indéfinie d'actes et ne constitue pas plus un programme de gouvernement que le fait d'être vertueux, ou honnête, ou intelligent. » Lettre à M. Millerand à la suite de son interpellation du 17 mars 1904, sur les retraites ouvrières ; publiée par la *Revue politique et parlementaire*, 10 oct. 1904, p. 18.

échappe mystérieusement à tout contrôle; l'Etat ne peut se désintéresser des affaires de l'Eglise, dans la mesure où il est lui-même, par ses citoyens, engagé dans l'Eglise. Mais cette pénétration n'est pas confusion ni empiètement, elle est la condition régulière de la santé de l'Eglise et de celle de l'Etat; l'intervention de ce dernier, loin d'être un abus, peut être un principe de progrès. Ce que l'autorité de la hiérarchie catholique, en effet, ne peut obtenir parce qu'elle est purement morale, l'action de l'Etat peut l'accomplir; le pouvoir de ce dernier, s'il est plus superficiel, n'a pas besoin de rencontrer la soumission volontaire, il peut annuler les résistances contre lesquelles l'Eglise ne peut rien directement: il y a en ce sens, et il y aura toujours un bras séculier au service de la morale chrétienne; l'Eglise peut être persécutée, et sur certains points, sa morale peut être contrariée et méprisée; ce n'en est pas moins dans l'ensemble, la civilisation chrétienne que l'Etat défend; c'est ainsi qu'il admettra le divorce, mais non pas la polygamie. Il est directement intéressé à l'éclaircissement des notions morales auquel travaille constamment l'Eglise, à l'élaboration minutieuse de ces notions par l'application pratique; il ne peut vivre sans cette lumière et il ne pourrait faire réellement du mal à l'Eglise sans se nuire à lui-même. Or, il est heureusement impuissant à l'atteindre gravement; car il lui faudrait pour cela ces moyens d'action purement morale dont l'Eglise a le privilège. Il peut, ce qui est bien différent, faire souffrir les membres de l'Eglise, diminuer numériquement celle-ci,

et, en lui refusant son concours retarder le progrès moral de la société. C'est précisément ce que fait l'anticléricalisme : chaque fois que les fautes de certains catholiques amènent à justes répressions, l'anticléricalisme mêle à ces répressions, qui ne seraient pas moins salutaires pour l'Eglise que pour l'Etat, des mesures destinées à atteindre l'Eglise elle-même. C'est ce qu'on a vu pour la législation contre les Congrégations et pour la Séparation de l'Eglise et de l'Etat. Il serait temps cependant de comprendre que l'Eglise et l'Etat, solidaires entre eux, qui ne peuvent s'infliger que des souffrances stériles, et non pas s'affaiblir — peuvent au contraire beaucoup pour le bien l'un de l'autre. C'est de l'Etat surtout qu'il dépend de trouver devant lui la pure politique de l'Eglise, car c'est la persécution seule qui solidarise en celle-ci les bons et les mauvais éléments. Ce qui a fait à certaines époques du passé la saine grandeur de la civilisation chrétienne, c'est précisément la bonne volonté mutuelle des deux puissances ; c'est faute d'un pareil accord que d'autres périodes venues ensuite, tout en réalisant beaucoup de progrès particuliers, n'ont pas laissé le même regret, et n'ont pas dans l'histoire le même prestige. C'est une grande illusion de croire que l'une des deux puissances doive supplanter l'autre ; c'est accorder une valeur impérissable à des circonstances passagères : l'idée de la théocratie a pris force dans la déchéance de l'Etat au commencement du Moyen Age ; — l'Etatisme à son tour fait de la laïcisation des temps modernes un système qui n'aura pas de fin. La vérité est que la laïcisa-

tion qui consiste pour l'État à reprendre ses fonctions propres est terminée dans les grands pays civilisés; qu'elle a même sur certains points, été jusqu'à l'abus, et qu'une seule laïcisation reste possible et juste : celle qui consiste à incorporer en quelque sorte dans la loi civile, sans l'appauvrir, le progrès de la pensée religieuse.

On peut croire que le temps n'est pas très éloigné où la tendance à la laïcisation pour elle-même apparaîtra lointaine et associée (comme une réaction) à la tendance du Moyen Age vers la théocratie. Alors commencera à se réaliser dans toute son ampleur l'action politique et sociale de l'Eglise, dont la plénitude et la grandeur ne doivent pas être cherchées dans le passé, mais obtenues dans l'avenir qui commence.

TABLE DES MATIÈRES

FIN DE LA TABLE

Saint-Amand (Cher). — Imprimerie BUSSIÈRE.

NOTE ADDITIONNELLE

(Voy. pp. 297-299)

Cette conclusion était écrite et composée dès le mois de Juin 1906 ; replacée à sa date exacte, elle perd l'apparence de témérité qu'ont semblé lui donner, depuis, des faits nouveaux qu'elle n'avait pu prévoir. *Apparence,* disons-nous, car (qu'on relise les pages 205 et suivantes) les auteurs n'ont jamais pensé que la loi de 1905 et les cultuelles fussent en elles-mêmes excellentes ; autre chose est le *principe de l'association*, autre chose était la *législation des cultuelles*. Les auteurs n'ont donc point eu de contradiction à résoudre pour se conformer à la décision souveraine du Pape sans restriction ni réserve.